Der Einfluß Moses Maimonides' in der Schrift „De veritate" des Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt von

Josef Strulovici

aus Bukarest.

Kallmünz

Buchdruckerei von Michael Laßleben

1936.

Referent:
Professor Dr. Hans Meyer.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1933.

Meinen teueren Eltern
in Liebe und Dankbarkeit gewidmet!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549803_0141

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis. 7

Einleitung. 9

Erster Teil.

§ 1. Die jüdische Religionsphilosophie bis Maimonides. 12
1. Alexandrinische Schule, Kalam, Neuplatonismus und Aristotelismus. 12

§ 2. Die Philosophie des Maimonides und ihr Einfluß auf die christliche Scholastik. 15
1. Quellen und Grundzüge der maimonidischen Philosophie. 15
2. Die Übersetzungen seines philosophischen Hauptwerkes. 17
3. Die Beziehungen der Scholastik des 13. Jahrhunderts zu Maimonides. 18
4. Thomas von Aquin und Maimonides. 20
a) Die Schrift „De veritate" Thomas von Aquins. 22

Zweiter Teil.

§ 1. Das Problem „Glauben und Wissen" bei Maimonides. 23
1. Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung. 23
2. Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. 24
3. Der Glaube und die Lehren der Hl. Schrift. 26
4. Notwendigkeit der Offenbarung. 28
5. Zweck der Gebote und Ziel des Menschen. 31

§ 2. Maimonidische Gedanken in der quaestio über Glauben und Wissen. 34
1. Grenzen der menschlichen Erkenntnis. 34
2. Notwendigkeit der Offenbarung. 35
3. Auseinandersetzung mit P. Synave. 36

§ 3. Das Problem der Prophetie bei Maimonides. 38
1. Verschiedene Ansichten über das Wesen der Prophetie. 38
2. Die sinaitische Offenbarung und die Prophetie des Moses. 39
3. Wesen und Gegenstand der Prophetie. 40
4. Die Anlagen, die zur Erreichung der Prophetie notwendig sind. 42
5. Die Stufengrade der Prophetie. 43

§ 4. Die Theorie der Prophetie des Thomas v. Aquin. 46
1. Wesen der Prophetie. 47
2. Gegenstand der Prophetie. 49
3. Die Anlagen, die zur Erreichung der Prophetie notwendig sind. 50
4. Die Stufengrade der Prophetie. 51
5. Die Prophetie des Moses. 52

§ 5. Die Lehre vom Wissen Gottes bei Maimonides. 56
1. Der aristotelische Gottesbegriff und der Gott der Offenbarung. 56
2. Der maimonidische Gottesbegriff und das Attributenproblem. 58
3. Die Ansicht der Philosophen über das göttliche Wissen. 61
4. Die maimonidische Ansicht über das Wissen Gottes. 62

§ 6. Die Lehre vom göttlichen Wissen bei Thomas von Aquin. 66
1. Art und Umfang des göttlichen Wissens. 66
2. Das göttliche Wissen als die causa efficiens und causa formalis der Dinge. 68

§ 7. Das Problem der göttlichen Vorsehung bei Maimonides. 69

§ 8. Die Lehre von der Vorsehung Gottes bei Thomas von Aquin. 71

§ 9. Einzelne maimonidische Gedanken in „De veritate“. 72

Literaturverzeichnis.

Bacher, Brann u. a.: Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. 2 Bde, Leipzig 1908 u. 1914.

Bachjy ibn Pakuda: Chobot Halewawot.

Brunner, P.: Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza. Heidelberg 1928.

Diesendruck: Maimonides' Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Isr. Abrahams. New-York 1927.

Daud Abr. Ibn: Emunah Ramah. Ed. Weil 1852.

Eisler, M.: Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters. Wien 1883.

Guttmann, Jacob: Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Göttingen 1891.

— Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902.

Guttmann, Julius: Die Philosophie des Judentums. 1933.

Halewi, Jehuda: Kusari, ed. Cassel 1869.

Horowitz, S.: Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters, 1911.

Horten, M.: Die Philosophie im Islam, 1924.

Joel, M.: Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Breslau 1876.

Kaufmann, D.: Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. 1877.

Lévy, Louis G.: Maimonide. Paris 1911.

Mausbach: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Maim. in der Lehre von der Prophetie in der Theol. Quartalschrift 1899.

Maimonides, Moses: Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in tres Libros divisus et summa accuratione R. P. Augustini Justiniani Nebiensium Episcopirecognitus . . . Parisiis MDXX.

— More Nebuchim übers. von Ibn Tibbon.

— More Nebuchim übers. von Jeh. Alcharisi.

— More Nebuchim übers. von A. Weiß, Phil. Bibl.

— Mischna-Kommentar.

— Mischne-Thora.

Merx, A.: Die Prophetie des Joel. Halle 1879.

Meyer, Hans: Geschichte der alten Philosophie. 1925.

Munk, S.: Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Deutsch v. Beer, 1852.

Neumark, D.: Die Geschichte der jüd. Phil. des Mittelalters, 3 Bde., Berlin 1907 u. 1928.

Perles: Die in einer Münchner Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen „Führers" in der Monatsschr. f. Geschichte u. Wiss. des Jud. Jahrg. XXIV 1875.

Portmann: Die Systematik in dem quaestiones disputate des hl. Thomas von Aquin im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 6. Jahrg.

Rohner, A.: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin in Baeumkers Beiträge zur Geschichte der Phil. XI, 1913.

Saadja ben Josef: Emunot Wedeot et Slutzki.
Sandler, M.: Das Problem der Prophetie in der jüd. Religionsphilosophie von Saadja bis Maimonides. 1891.
Schmiedel, A.: Vorlesungen über jüdische, insbes. jüd.-arabische Religionsphil. Wien 1869.
Synave, P.: La révélation des vérités divines naturelles d'aprés S. Thomas d'Aquin in „Mélanges Mandonnet", Paris 1930.
Sertillanges: Thomas von Aquin. 1928.
Steinschneider: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893.
Stöckl, A.: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1865.
Thomas von Aquin: De Veritate (Quaest. disp.) Paris 1925.
— De Veritate ed. Edith Stein, 1929.
Talmud Babli ed. Choreb.
Wolfson, H.: Maimonides and Halewi. Jewish Quarterly Review 1912. 297—338. Cambridge (Mass.).
Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus. 1907.

Einleitung.

Der große Aufschwung, den die wissenschaftliche Erforschung der Scholastik in den letzten Jahrzehnten nahm, brachte auch eine erfreuliche Belebung des Studiums der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie mit sich. Man begann der jüdischen Scholastik Verständnis entgegenzubringen und würdigte die hohe Leistung der jüdischen Denker, welche die Kluft, die das Abendland vom Morgenland trennte, zu überbrücken bestrebt waren. Das geistige Gut des Orients und die in arabischer und hebräischer Sprache verfaßten Werke, welche die Juden sowohl durch Übersetzungen als auch durch originelle Denkarbeit dem erwachenden Abendlande näher zu bringen suchten,[1] erfreuten sich des wachsenden Interesses der Gelehrten- und Forscherwelt.

Während noch Renan[2] den semitischen Völkern nur auf religiösem Gebiete große Verdienste zuerkennen will und in der Entwicklung der Philosophie und Wissenschaften nur den Griechen Anerkennung zollt, so behauptet ein neuerer Forscher: „daß die griechische Abhängigkeit nur eine solche des Materials ist, die die „Bausteine" liefert und daß der Hellenismus seinem Keime nach schon als orientalische Kultur und Gedankenwelt anzusprechen ist."[3]

Die Forschung der letzten Jahrzehnte brachte viel Licht in die Stellung und Bedeutung der arabisch-jüdischen Philosophie im Rahmen der allgemeinen Philosophie und machte einem klareren und sachlicherem Blick Platz.[4] Dennoch warten noch viele schwierige Probleme und dunkle Epochen der jüdisch-arabischen Philosophie auf ihre Erforschung. Was den Einfluß der jüdischen Philosophie und

1. Siehe Steinschneider: Hebr. Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893.
2. In sein: Hist. générale et système comp. des langues sémit. Paris 1858 S. 10 und in „Averroes" Paris 1882, S. 8, sagt Renan: „Cette philosophie est écrite en arabe, voila tout!" Im letzten Werke, S. 107, gibt er aber zu, daß: „Il est très vrai que la philosophie arabe arriva, surtout au XIe et XIIe siècle à une vraie originalité."
   Chwolson in seiner Schrift: „Die semit. Völker" (Berlin 1872) bekämpft erfolgreich die Renan'schen Ansichten.
   Vgl. dazu Nöldeke: „Orientalische Skizzen", Berlin 1892.
3. Max Horten: Die Philosophie des Islam 1924, S. 332.
4. So urteilt z. B. Goldziher: „Die islamische und die von dieser beeinflußte jüdische Philosophie können wegen der Wirkung, die sie auf die abendländische Scholastik geübt haben, eine beachtenswerte Stelle in der Philosophiegeschichte des Mittelalters beanspruchen. Goldziher in „Kultur der Gegenwart" 1913, S. 30.

insbesondere des Moses Maimonides auf die christliche Scholastik des 13. Jahrhunderts anbetrifft, gehen die Ansichten auseinander. „Maimonides ist der Vorläufer des Thomas v. Aquin und der „More Nebuchim" verkündigt und vorbereitet die Summa Theologia" sagt Emil Saisset.[5] Joel, der dieser Ansicht zustimmt, fügt hinzu: „So muß jeder urteilen, der sich aus dem vergleichenden Studium beider Männer überzeugt, daß Thomas, natürlich soweit die Verschiedenheit der religiösen Grundlagen es verstattet, in durchaus maimonidischer Weise an die Versöhnung der Philosophie mit den von der Schrift gebotenen Anschauungen geht."[6]

Eisler behauptet: „Ohne Maimonides gäbe es keinen Thomas v. Aquin und keinen Albertus Magnus"![7] In demselben Sinne äußert sich Geiger,[8] während später Jacob Guttmann ein objektiveres und sachlicheres Urteil fällt: „Wir sind weit davon entfernt, in einseitiger Überschätzung der jüdischen Religionsphilosophie den Aufschwung der christlichen Scholastik im 13. Jahrhundert auch nur vorwiegend auf deren Einfluß zurückzuführen. Das wäre schon darum eine arge Übertreibung, weil der Kreis von Fragen, bei denen die jüdische Religionsphilosophie überhaupt in Betracht kommen kann, ein immerhin beschränkter ist, während die meisten von den Scholastikern behandelten Probleme gar nicht in das Gebiet der jüdischen Religionsphilosophie fallen."[9]

Um das Verhältnis des Thomas v. Aquin zu Maimonides in objektiver Weise und in ein klares Licht zu stellen, ist eine genaue Untersuchung der thomistischen Schriften absolut notwendig, denn „Rabbi Moyses" wird von Thomas fast überall zitiert und die maimonidische Philosophie wirkt nachhaltig in der Gestaltung des ganzen thomistischen Systems.

Die wertvolle Arbeit Jacob Guttmanns[10] kommt diesem Zweck sehr nahe, aber, wie schon Cl. Baeumker richtig bemerkt, ist: „mit dem, was Guttmann bietet, die Sache keineswegs erschöpft".[11] Ähn-

5. Revue des deux mondes vom 15. Januar 1862.
6. Joel: „Verhältnis Albert d. Großen zu Moses Maimonides", Breslau 1876, S. 6 u. 7.
7. Eisler: „Vorlesungen über jüdische Phil. des Mittelalters", Bd. II, S. 5, Wien 1876.
8. Geiger: „Das Judentum und seine Geschichte", Breslau 1865, S. 151.
9. Jacob Guttmann: „Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur", Breslau 1902.
10. Jacob Guttmann: „Das Verhältnis des Thomas v. Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur", 1891.
11. Cl. Baeumker: „Bericht über die Philosophie der europäischen Völker im Mittelalter" im Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 22 (Neue Folge 15).

lich urteilt E. Gilson.[12] Es ist klar, daß die Schriften des Thomas v. Aquin ein offenes Zeugnis von seiner geistigen Entwicklung ablegen. Zwischen den Erstlingsschriften und seinem Hauptwerke „Summa Theologia", liegt eine fortschreitende Entwicklung und das allmähliche Wachstum seiner Lehren. Um das Maß des maimonidischen Einflusses richtig festzustellen, sind die Gedanken des Rabbi Moyses im ganzen thomistischen Schrifttum zu verfolgen. Es kommt darauf an, die Stellung des Thomas zu Maimonides in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung kennen zu lernen. In diesem Sinne ist die Arbeit Rohners[13] und der Aufsatz von P. Synave[14] zu begrüßen.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die maimonidischen Gedanken in der Schrift „De veritate" aufzufinden und näher auszuführen. Wir gehen dabei vom Standpunkte aus, daß eine ausführlichere Entwicklung der Probleme bei Maimonides eine unerläßliche Notwendigkeit sei, um so feststellen zu können, was Thomas — der den ganzen „More Nebuchim" kannte — für richtig hielt in seine Schrift einzuarbeiten, und was er mit Absicht ausließ. Da sich unsere Untersuchung nur auf die Schrift „De veritate" beschränkt, so sehen wir davon ab, die entsprechenden Stellen in den anderen thomistischen Schriften auszuführen oder die Probleme bei Thomas nach anderen Quellen zu entwickeln.

12. E. Gilson (Le thomisme, Paris 1927, S. 33): „Hors de la pensée chrétienne, il convient de réserver, parmi les sources de saint Thomas, une place importante à l'influence de Moise Maimonide. Sur bien des points la position de „Rabbi Moyses" prépare celle qu'adoptera le thomisme et leur interpretation d'Aristote souvent est analogue . . . et l'étude de leurs rapports mériterait d'être poussée à fond."
13. A. Rohner: „Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin", in Baeumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Bd. XI, 1913.
14. P. Synave: „La révélation des vérités divines naturelles d'aprés S. Thomas d'Aquin" in „Mélanges Mandonnet", Paris 1930, S. 327—370.

Erster Teil.

§ 1. Die jüdische Religionsphilosophie bis Maimonides.

1. Alexandrinische Schule, Kalam, Neuplatonismus und Aristotelismus.

Judentum und Hellenismus, die zwei Hauptquellen der europäischen Kultur, haben sich zum ersten Mal in Ägypten zu einer geistigen Auseinandersetzung zusammengefunden. Aus dieser geistigen Annäherung ist die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hervorgegangen, als deren bedeutsamster Vertreter Philon von Alexandrien zu betrachten ist. In der von Philon versuchten Synthese zwischen Judentum und Griechentum ist das Judentum zu kurz gekommen, so daß diese rege philosophische Bewegung nur eine Episode in der weiteren Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie darstellt.[15] Wenn auch die Philosophie das geistige Leben des Judentums unaufhörlich beeinflußte, so kam es doch zu einer mächtigen philosophischen Bewegung im Judentume erst im islamischen Kulturgebiet, am Anfang des 9. Jahrhunderts. An allen geistigen Bewegungen, die sich in der arabischen Kulturwelt unter griechischem Einflusse kundgaben, hatten Juden einen unmittelbaren Anteil, sodaß die Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie parallel vor sich ging und die Hauptrichtungen der islamischen Philosophie ihre Vertreter auch im Judentume fanden.[16] Diese erneute Auseinandersetzung zwischen Judentum und Wissenschaft ist diesmal aus dem engen geistigen Zusammenleben der Araber und Juden hervorgegangen und sollte sich fortwährend bis zum Ausgang des Mittelalters fruchtbar entwickeln und für die Entwicklung der abendländischen Philosophie von großer Bedeutung sein. Ebenso wie in der islamischen Philosophie sind auch in der jüdischen drei große philosophische Hauptströmungen zu unterscheiden: die kalamistische, die neuplatonische und die aristotelische Richtung.

15. Über Philo siehe Hans Meyer: „Geschichte der alten Philosophie, S. 466 ff. und die dort angeführte Literatur."
16. Siehe Julius Guttmann: „Die Philosophie des Judentums" 1933 in der Kafka-Sammlung. S. 55 ff. Goldziher, a.a.O.

Der Kalam,[17] der nur in seiner mutazillitischen Richtung im Judentume Vertreter fand, übte einen großen Einfluß sowohl auf das karäische als auf das rabbanitische Judentum aus. Als Hauptvertreter des Kalam im rabbinischen Judentum ist der Gaon Saadjah ben Joseph (gest. 942) mit seinem phil. Hauptwerke: Emmunot Wedeoth anzusehen. Saadja, der einem religiös-ethischen Rationalismus huldigte, hat in seinem System bedeutende platonische und aristotelische Einflüsse aufzuweisen. Von großer Bedeutung ist seine Lehre von dem Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, der sich die Mehrheit der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und auch Maimonides angeschlossen haben.

Der Neuplatonismus, mit seinen religiös-mystischen Lehren, fand bedeutende Anhänger unter den jüdischen Denkern. So sind zu erwähnen der große Arzt und Philosoph Isaac Israeli,[18] der Dichterphilosoph Salomo ibn Gabirol (gest. 1070)[19] unter den Namen Avencebrol oder Avicebron von den Scholastikern oft zitiert, Joseph ibn Zaddik (gest. 1149) Verfasser des „Microcosmos", und der große Bibelexeget Abraham ibn Esra (gest. 1167). Zur neuplatonischen Richtung gehören ferner Bachja ibn Pak-

17. Kalam bedeutet soviel wie: Wort, Rede, logisches Denken. Unter Mutakallimun sind die theologischen Dialektiker (Religionsphilosophen) der Araber zu verstehen, die seit dem zweiten Jahrhundert der Hedschra die Lehren des Islam in dialektischem Kampfe gegen die Andersgläubigen fortentwickelten. Es ist innerhalb des Kalam zwischen den Mutazilliten und Ascharijten zu unterscheiden. Die Mutazilliten, d. h. abgesonderte oder Dissidenten sind die Vorkämpfer des Rationalismus im Islam. Sie kämpften gegen den Fatalismus und gegen die anthropomorphistische Auffassung des Korans. Die Ascharijten (der orthodoxe Kalam) setzen sich für den Fatalismus, für den Glauben an die Attribute Gottes und an die Präexistenz des Korans ein. Die hebräische Übersetzung des Wortes Mutakallimun = Medabberim, führte zur lateinischen Wiedergabe „loquentes", die bei den christlichen Scholastikern anzutreffen ist. Näheres bei: Schahrastani, deutsch von Haarbrücker. De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, S. 43 ff.

18. Isaac Israeli (gest. 950) ist der erste und populärste, der in Europa gekannten arabischen Ärzte unter dem Namen „Isaakus". Über die Philosophie des Israeli schreibt Maimonides: Israeli sei zwar Arzt aber kein Philosoph. (Im Brief an Ibbn Tibbon s. Kobez) unter seinen phil. Schriften sind das „Buch der Elemente" und das „Buch der Definitionen" zu erwähnen, die von den christlichen Scholastikern benutzt wurden.

19. Gabirol war den Scholastikern gut bekannt. Sein Buch „Mekor" Chaijm" (Fons vitae) beeinflußte in hohem Maße den „doctor subtilis": Duns Scotus und auch andere Scholastiker. Er galt bald als muhamedanischer, bald als christlicher Philosoph. Munk stellte im Jahre 1846 fest, daß Avicebron mit dem Verfasser des synagogalen Hymnes „Keter Malchut" identisch ist. Der lateinische Text des „Fons Vitae" ist von Cl. Baeumker im ersten Band seiner Beiträge (1895) veröffentlicht.

kuda mit seinem viel verbreiteten Chobot Halewawoth und vielleicht auch der bedeutendste hebräische Dichter des Mittelalters Jehuda Halewi (gest. etwa 1140), der in seinem berühmten „Kusari" den Aristotelismus heftig befehdete.

Die dritte bedeutende Richtung, die in der weiteren Entwicklung der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie herrschend wird, ist der Aristotelismus. Der wissenschaftliche Charakter der aristotelischen Philosophie übte schon sehr früh einen bedeutenden Einfluß auf die jüdischen Denker des Mittelalters aus. Der reine Gottesbegriff des Aristoteles, seine physikalischen und naturwissenschaftlichen Lehren, die teleologische Naturauffassung und hauptsächlich die im Judentume so verwurzelten ethischen und dianoetischen Tugendlehren, die im aristotelischen System von so großer Bedeutung sind, konnten ihren tiefen Eindruck auf die jüdischen Denker gewiß nicht verfehlen. Hingegen mußten sich die jüdischen Denker mit den aristotelischen Lehren, die mit dem Judentume in Widerspruch standen, auseinandersetzen. So z. B. mit der aristotelischen Theorie von der Weltewigkeit. Und so finden wir, daß schon David ibn Mervan Almukamis (Anf. des 10. Jahrh.) Aristoteles erwähnt. Aristotelische Elemente finden wir bei Israeli und hauptsächlich bei dem Gaon Saadja.[20] Auch Gabirol,[21] Abraham bar Chija (Anf. des 12. Jahrh.), Joseph ibn Zaddik und hauptsächlich Abraham ibn Esra haben bedeutende aristotelische Einflüsse in ihren philosophischen Systemen aufzuweisen.

Als der erste jüdische Aristoteliker in eigentlichem Sinne ist Abraham ibn Daud (aus Toledo), gest. um 1180, zu betrachten. In seinem „Emunah Ramah" (Der erhabene Glaube) unternimmt er es einen konsequenten Rationalismus durchzuführen. Er ist überzeugt, daß die Lehren des Judentums mit der wissenschaftlichen Forschung, bei ihm gleich Aristotelismus, harmonisch übereinstimmen. Er beweist das Dasein Gottes ganz aristotelisch: Durch den Beweis des ersten unbewegten Bewegers und durch den Beweis vom notwendig existierenden göttlichen Wesen. Er behandelt hauptsächlich das Problem der Willensfreiheit und beschäftigt sich auch mit den Problemen der Vorsehung, Unsterblichkeit, Schöpfung, Sphärentheorie, Ethik und der Psychologie. Er behandelt die aufgezählten Probleme nach aristotelischen Prinzipien und in systematischer Geschlossenheit. Er dringt aber nicht tief genug in der Behandlung

20. Saadja zeigt sich ganz vertraut mit der Logik des Aristoteles, mit seiner Kategorienlehre und mit der Lehre von der Weltewigkeit.
21. Gabirol wendet die aristotelische Lehre, von Materie und Form auch auf die unkörperlichen, intelligiblen Substanzen, also auch auf die Seele, an.

der schwierigen philosophischen Probleme vor. Er steht zu sehr unter dem Einfluß der arabischen Aristoteliker und hauptsächlich Ibn Sinas. Wenn auch seine Bedeutung für die spätere Entwicklung der jüdischen mittelalterlichen Philosophie durch die großartige Erscheinung des maimonidischen Systems, das dieselben Probleme tief und weitausgreifend behandelt, in den Schatten gestellt wird, so ist seine Bedeutung als Vorläufer des Maimonides in gebührendem Maße zu schätzen.

§ 2. Die Philosophie des Maimonides und ihr Einfluß auf die christliche Scholastik.

1. Quellen und Grundzüge der maimonidischen Philosophie.

Erst Moses Maimonides[22] (1165—1204) ist es, der eine wirkliche Synthese zwischen Aristotelismus und Judentum schafft. Seinem scharfen Geiste gelingt es die scheinbaren Gegensätze zwischen Glauben und Wissen auszugleichen und die Kluft, die die Offenbarungsreligionen vom Aristotelismus zu trennen schien, in harmonischer Einheit zu überbrücken. Seine staunenswerte Belesenheit, seine vielseitige Bildung und die Schärfe seines Denkens machten ihn wie keinen andern seiner Zeit dazu fähig, einen Ausgleich zwischen Religion und Wissenschaft herbeizuführen. Seine talmudischen und religionsgesetzlichen Werke, die den Jahrhunderten trotzen und im Judentume seinen Namen verewigen, sind ein offenes Zeugnis für seine genaue Kenntnis der unübersehbaren jüdischen Literatur.

Was seine philosophische Bildung anbetrifft, so sind außer seiner Kenntnis der in hebräischer Sprache verfaßten philosophischen Schriften die gründlichen Kenntnisse der philosophischen Literatur der Araber, Griechen und Christen hervorzuheben. Er stellt in meisterhafter Weise die Methoden und Ansichten der Mutakallimun dar, so daß seine Darstellung auch heute als die bedeutendste Quelle für die Kenntnis dieser arabischen eigenartigen Scholastik anzusehen ist.[23] Was die damals bekannten — zum Teil unechten — Schriften des Pythagoras, Hermes, Porphyrius anbelangt, so behauptet Maimonides, es lohne sich nicht mit ihrer Lektüre die Zeit zu verlieren.[24] Während er Plato als zu „dunkel und bilderreich" charakte-

22. Über Leben und Werke siehe: „Moses ben Maimon", Sammelband II, 1914. Louis-Germain, Lévy: Maimonide, Paris 1911; „Führer der Unschlüssigen", Phil. Bibl., deutsch von Weiß, Bd. I.
23. Siehe: „Dux neutrorum" . . . I. Kap. 70 u. 72—75.
24. Im Briefe an Ibn Tibbon im Kobetz.

risiert, ist für ihn Aristoteles „der Fürst der Philosophen".[25] Die Hauptwerke des Aristoteles waren Maimonides durch arabische Übersetzungen zugänglich. Maimonides erwähnt in seinem Brief an Ibn Tibbon die Übersetzungen des Honein ibn Isaac (809—873). Gewährsmänner in der Wiedergabe des Aristoteles sind für ihn die arabischen Aristoteliker Ibn Sina und hauptsächlich Alfarabi, die den Aristotelismus nicht unerheblich modifiziert hatten. Er beschäftigt sich ferner, um tiefer Aristoteles zu begreifen, mit dem Studium der Kommentatoren des Aristoteles und hauptsächlich mit den Kommentaren des Alexander aus Aphrodisias, Themistius und Johannes Philipone.

Von den Arabern kennt er auch Al-Gazzali, Ibn Badja, Ibn Tofail.

Die im Mittelalter viel verbreiteten Schriften wie: „Die Theologie des Aristoteles" (die in Wirklichkeit ein Auszug aus den „Enneaden" Plotins darstellt) und das „Liber de causis" (als dessen Verfasser wahrscheinlich Proklus anzusehen ist) sind Maimonides gut bekannt.

Maimonides lernte die Schriften des Averroes erst kennen, nachdem sein „More Nebuchim" bereits verfaßt war, so daß er von ihm in keiner Weise beeinflußt wurde.[26]

Maimonides ging zum Studium der Philosophie mit der Überzeugung, daß diese Königin der Wissenschaften, die ursprünglich vom Judentume stammt,[27] keinesfalls mit seinen religiösen Überzeugungen in Widerspruch stehen könne, und es gelang ihm einen wirklichen Ausgleich zwischen Wissenschaft, gleich Aristotelismus, und Judentum herbeizuführen. Aristoteles ist für ihn die höchste Autorität für die Erkenntnis der sublunarischen Welt. In metaphysischen Fragen, die dem Judentume widersprachen, geht er seinen eigenen Weg. So z. B. in der Frage der Schöpfung oder Weltewigkeit, des Wissens und der Vorsehung Gottes, der Prophetie u. dergl. Es ist nicht zu verkennen der aristotelische Zug in der Ethik des Maimonides. So z. B. die große Bedeutung, die er den dianoëtischen Tugenden

25. Ebda.

26. Siehe darüber: Munk's Artikel im Journal asiatique, Juillet 1842. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, S. 487.

27. In Dux I Kap. 70, erklärt Maim., daß die Philosophie ursprünglich eine jüdische Wissenschaft gewesen sei, die durch die Vernichtung des jüdischen Staatslebens in die Hände der Griechen gekommen sei. Diese Ansicht war im Altertum und im Mittelalter sehr verbreitet und die großen Denker bekannten sich zu ihr. So: Aristobul, Philo von Alexandrien, Justin, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Albertus Magnus, Thomas von Aquin. Siehe darüber: Otto Willmann: Geschichte des Idealismus, Bd. I S. 102 u. 173 ff. A. Rohner: Schöpfungsproblem . . . S. 5.

in seinem System einräumt. Die Erforschung der Prinzipien und der Beweise, auf welchen die Wahrheiten des Glaubens beruhen, erklärt Maimonides für eine religiöse Pflicht, da die Glaubenslehren eine wissenschaftliche Ergänzung und Erklärung notwendig brauchen. Er zieht scharf die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Dank seiner schöpferisch-synthetischen Kraft gelingt es ihm ein philosophisches Werk zu schaffen, das den Höhepunkt der jüdischen mittelalterlichen Spekulation darstellt und bis in die Neuzeit hinein nachhaltig auf die Entwicklung des jüdischen Denkens nachwirkt.[28]

2. Die Übersetzungen seines philosophischen Hauptwerkes.

Das philosophische Hauptwerk des Maimonides ist sein: „Führer der Unschlüssigen" (arabisch: „Dalalat al-Chairin; hebr.: „Moreh Nebuchim"). Maimonides beendete sein Werk um 1190 und sandte es wahrscheinlich in einzelnen Partien seinem Lieblingsschüler Joseph ibn Aknin. Noch zu Lebzeiten des Maimonides unternahm es der berühmte Übersetzer Samuel ibn Tibbon dieses monumentale Werk ins Hebräische zu übertragen. In mehreren Briefen wendet sich Ibn Tibbon an Maimonides um ihn über einige schwierigere Stellen seines Buches zu befragen.[29] Die tibbonidische Übersetzung zeichnet sich durch eine treue und exakte Wiedergabe des Originals aus. Kurz nach Ibn Tibbon übersetzte der Dichter Jehuda Alcharisi (zwischen 1205— und 1213) den „More Nebuchim" aufs Neue ins Hebräische.[30] Nach dem Vorworte des Charisi ist seine Übersetzung durch einige Gelehrte der Provence, die das Buch in einfacher und leicht verständlicher Form lesen wollten, veranlaßt worden. Es schien ihnen, als habe Samuel ibn Tibbon seine Übersetzung „absichtlich durch seine Worte unklar gemacht".[31] Obwohl Charisis Übersetzung manchmal den Sinn einzelner Stellen genauer als sie Samuel ibn Tibbons wiedergibt, so wurde sie doch sehr oft einer scharfen Kritik unterzogen.[32] Charisi ist mehr Stilist und läßt sich weniger als Ibn Tibbon vom Arabischen beherrschen.[33]

28. Männer wie Spinoza, Moses Mendelssohn u. Salomon Maimon verdanken in hohem Maße ihren philosophischen Entwicklungsgang den philosophischen Schriften des Maimonides.
29. Siehe: Steinschneider: a.a.O. S. 413 ff.
30. Leon Schloßberg hat im Jahre 1851 (London) den charisischen Text, mit Noten begleitet, herausgegeben. Der tibbonitische Text ist in zahlreichen Ausgaben erschienen.
31. Steinschneider, a.a.O., S. 428.
32. Ebd.
33. Louis Germain Lévy beurteilt die charisische Übersetzung folgendermaßen: „Il sacrifia l'éxactitude à l'elegance". (Maimonide, Paris 1911, P. 276.)

Der charisischen Übersetzung kommt eine geschichtliche Bedeutung zu, denn die erste lateinische Übersetzung des „More Nebuchim" wurde nach ihr abgefaßt. Schon am Anfang des 13. Jahrhunderts ist die Existenz dieser lateinischen Übersetzung nachzuweisen, denn schon bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales und Vincenz von Beauvais sind maimonidische Gedanken zu verfolgen.[34] Der Verfasser dieser Übersetzung ist unbekannt. Es ist das große Verdienst von J. Perles, den von den Scholastikern benutzten Text aufgefunden zu haben.[35] Perles bestätigte auch die Tatsache, daß der von Augustinus Justiniani[36] herausgegebene lateinische Text identisch ist mit der von den Scholastikern benutzten lateinischen Übersetzung. Wie Perles weiter ausführt, so kann Giustiani, der über seinen Anteil an dem Werke „ein Halbdunkel verbreitet" und in seiner Vorrede „ziemlich zweideutige Ausdrücke" benutzt, „kein anderes Verdienst beanspruchen, als die alte lateinische Übersetzung, durch zahlreiche sinnentstellenden Fehler oft bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet, zum Drucke befördert zu haben."[37] Eine zweite lateinische Übersetzung, diesmal nach dem tibbonitischen Text, wurde von Buxtorff (Basel 1629) abgefaßt. Die Seltenheit der justinianischen Ausgabe veranlaßte die Forscher, gewöhnlich nach der Buxtorffschen oder Munkschen französischen Übersetzung zu zitieren.

3. Die Beziehungen der Scholastik des 13. Jhts. zu Maimonides.

Während unter den Arabern und Juden die Schriften des Aristoteles eine Weiterverbreitung fanden und viele Kommentare und Werke Aristoteles zu erklären und der Religion näher zu bringen suchten, stand das Abendland dem Aristotelismus noch ganz ferne. Bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts beherrschte der durch Augustin vermittelte Platonismus fast ausschließlich das christliche Denken des Abendlandes. Die rege Übersetzertätigkeit in Spanien, Südfrankreich und Süditalien, gefördert durch Männer wie den Erzbischof von Toledo Raymund und Friedrich II., brachten der christlichen Scholastik ein gewaltig neues Material und zahlreiche neue Ideen und Gesichtspunkte zu. Juden, wie Johannes Hispanus

34. Siehe Jacob Guttmann: „Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur". Breslau 1902, S. 25 ff.
35. Siehe: J. Perles: „Die in einer Münchner Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des maimonidischen „Führers" in der Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 24. Jahrg. 1875.
36. Rabbi Mossei Aegyptii: Dux seu director dubitantium aut perplexorum. Ausgabe Augustus Justiniani, Paris 1520.
37. J. Perles, a.a.O.

und christliche Gelehrte wie Gundissalinus übersetzten Avicenna, Algazel und Alfarabi ins Lateinische. Die geborenen Polyglotten, die Juden, waren es, die die meisten aristotelischen Schriften dem Abendlande näher brachten.[38] Die aristotelischen Schriften gewannen eine immer größere Verbreitung. Aristotelische Gedankengänge in arabischer und jüdischer Auslegung beschäftigten immer mehr das christliche Denken. Es galt nun sich mit der arabisch-aristotelischen Philosophie auseinanderzusetzen. Ein geistiger Kreuzzug sollte diesmal folgen. Der neuerschlossene Aristotelismus mußte mit dem christlichen Ideenkreis und mit dem Dogma ausgeglichen werden. Der Aristotelismus mit seinem echt wissenschaftlichen Charakter sollte zum systematisch wissenschaftlichen Ausbau der christlichen Kirche verhelfen. Wie konnte aber Aristoteles mit einer Offenbarungsreligion in Einklang gebracht werden? Dieses Problem, welches in der jüdischen Philosophie Denker wie Sadja, Jehuda Halewi und Abraham ibn Daud beschäftigte, wurde von Moses Maimonides in glücklicher Weise bereits gelöst. Das philosophische Hauptwerk des Maimonides, der „Moreh Nebuchim", welches mit überraschender Schnelligkeit ins lateinische Abendland sich verbreitete, zeigte, auf welche Weise die biblische Offenbarungsreligion mit dem Aristotelismus ausgeglichen werden kann. Die Wendung der Scholastik des 13. Jahrhunderts zu den ursprünglich verbotenen Lehren des Aristoteles[39] ist in hohem Maße Maimonides zu verdanken, der den Aristotelismus mit der Religion zum ersten Male wirklich versöhnt und in Einklang gebracht hatte. Während bei Wilhelm von Auvergne und bei Alexander von Hales nur vereinzelte maimonidische Gedanken aufzuweisen sind, so wächst der maimonidische Einfluß parallel mit der Verbreitung des Aristotelismus in immer höherem Maße.[40] Sowohl Häupter der Franziskaner wie Duns Scotus als auch Lehrer des Dominikanerordens wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben bedeutende maimonidische Einflüsse in ihrem System aufzuweisen.

38. Siehe: Steinschneider, a.a.O.
39. Siehe: Rohner, a.a.O., S. 46.
40. Siehe: Jacob Guttmann, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, im Sammelband I, „Moses ben Maimon", 1908, S. 135 ff.

4. Thomas von Aquin und Maimonides.

Mit Thomas von Aquin[41] (1225—1274) erreichte die christliche Scholastik ihren Höhepunkt. Seine Lehre bedeutet aber zugleich den Sieg des Aristotelismus über die augustinisch-platonische Richtung. Thomas war zugleich christlicher Theologe und Aristoteliker. Er wollte eine Synthese zwischen Aristotelismus und christlichem Glauben schaffen. Der „Dux neutrorum" des Maimonides kam ihm dabei zugute. Maimonides hat bereits den Kampf mit dem Aristotelismus und mit dem Kalam ausgefochten. Maimonides hat die Grenzen zwischen Glauben und Wissen bereits streng gezogen. So z. B. hat Maimonides in zähem Kampfe gezeigt, daß die Beweise der Mutakallimun für die Weltschöpfung nicht stichhaltig sind. Ebenso besitzen die Beweise der Philosophen für die Ewigkeit der Welt keine stringente Kraft und keinen apodiktisch- wissenschaftlichen Charakter. Auch die Weltschöpfung ist wissenschaftlich unbeweisbar. Sie ist aber, vom wissenschaftlichen Standpunkte gesehen, viel wahrscheinlicher. Die religiöse Lösung dieses Problems erklärt viel besser die großartige Mannigfaltigkeit des Seins. Die Lehren der Offenbarung sind daher vorzuziehen. Maimonides hat gezeigt, welchen Weg der Religionsphilosoph im Schöpfungsproblem zu gehen hat und Thomas nimmt diese Lösung mit Begeisterung auf.[42] Maimonides hatte gezeigt, wie streng man die Grenzen zwischen Glauben und Wissen ziehen muß, wie weit man Aristoteles in metaphysischen Fragen Vertrauen schenken kann und

41. Über die Philosophie Thomas von Aquins siehe: Stöckl: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Mainz 1867, Bd. II, S. 421 ff.
Sertillanges: Der hl. Thomas von Aquin, 1928.
Gilson: Saint Thomas d'Aquin, Paris 1927.

42. Siehe Jacob Guttmann: Das Verhältnis Thomas von Aquins zum Judentum und zur jüdischen Literatur. 1891, S. 56 ff.
Rohner: Schöpfungsproblem . . . a.a.O.
Stöckl (Geschichte der Phil. des M.A. Bd. II, S. 559) drückt sich über die thomistische Lösung des Schöpfungsproblems folgendermaßen aus: . . . „Wir sehen, Thomas befindet sich in dieser Lehre in geradem Gegensatze mit seinem Lehrer sowohl, als auch mit allen seinen übrigen Vorgängern, und wie wir sehen werden, auch mit dem größten Teile seiner Zeitgenossen. Er schließt sich hier ganz und gar an die Lehre des Maimonides an . . . Es ist und bleibt dieses immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Thomas verläßt hier die Bahn seiner christlichen Vorgänger und folgt dem Maimonides" . . . Darauf ist mit Rohner (a.a.O., S. 138) zu antworten: „. . . Wir möchten den Grund darin suchen, daß der hl. Thomas die aristotelische Philosophie tiefer erfaßte, die ganze Tragweite der aristotelischen Prinzipien besser erkannte und durchschaute als sein Meister Albertus Magnus, daß der hl. Thomas die Philosophie schärfer und durchgängiger von der Theologie unterschied und beide wieder in eine innigere Verbindung miteinander brachte als Albertus Magnus".

was man von seinen Ansichten bekämpfen muß. Er bekämpft den aristotelischen Gottesbegriff, der Gott vom Menschen entfremdet: Die Ansicht der Aristoteliker über die Vorsehung Gottes läßt er auch nicht ganz gelten. Maimonides zieht zu Felde gegen die naturalistische Auffassung der Prophetie bei Aristoteles und betont im Gegensatz zu ihm, daß Gott nicht mit Notwendigkeit sondern aus freier Entscheidung handelt. Auch die Wunder sind möglich, denn Gott in seiner unendlichen Macht kann im Naturgeschehen eingreifen. Auch Thomas mußte sich mit dem Aristotelismus auseinandersetzen, sodaß er von dem gewonnenen Ergebnisse des Maimonides ausgiebig Gebrauch machen konnte, soweit der christliche Glaube es ihm gestattete. Die aristotelische Philosophie kann mit der biblischen Offenbarungsreligion synthetisch zu einer Harmonie gebracht werden. Das hatte Maimonides bereits bewiesen. Es ist natürlich, daß der Aquinate, der die Versöhnung zwischen Christentum und Aristotelismus stiften wollte, sich vom „Führer" des Maimonides in vielen Punkten führen ließ. Sogar in seiner Auseinandersetzung mit der augustinischen Richtung hatte Thomas die Auseinandersetzung des Maimonides mit den Mutakallimun vor Augen.[43]

Thomas' Kenntnisse des „Dux neutrorum" . . . des Maimonides erstrecken sich auf alle drei Teile des Werkes. Die maimonidischen Gedanken und Anschauungen sind ihm sehr geläufig und er zitiert sie auch sehr oft. Gewiß hat der Aquinate als der größte Systematiker und der klarste Kopf der christlichen Scholastik die maimonidischen Gedanken nicht einfach abgeschrieben. Er hat sie vielmehr in sein einheitliches System organisch eingegliedert und unauflöslich eingebaut. Sehr zutreffend sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von M. Grabmann über Thomas:[44] „Mit offenem Auge hat er das Gesamtgebiet der Philosophie der Vergangenheit und seiner Zeit betrachtet und hat mit selbständigem Wagemut die aristotelische Philosophie und auch alles, was ihm aus der arabischen und jüdischen Philosophie und vom philosophischen Denken Sigers von Brabant als Wahrheitsgut erschien, seinem System eingebaut. Thomas hat nicht in enzyklopädischer und kompilatorischer Weise zusammengestellt, gesammelt und systematisiert, was andere gedacht haben. . . Er hat nicht mechanisch aneinandergereiht, er hat vielmehr eine organische Synthese geschaffen."

43. Gilson, a.a.O., S. 33, schreibt: „Maimonide s'oppose aux motocallemins (théologiens) arabes comme saint Thomas, s'opposera aux traditionalistes augustiniens, leur tournure d'esprit positive est plein de bon sens, et singulièrement parente . . .

44. M. Grabmann: „Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin" im philosophischen Jahrbuch Bd. 37, 1924, S. 328.

a) Die Schrift: „De veritate“ Thomas von Aquins.

Die Schrift „De veritate“ gehört zu den ersten Schriften des Thomas von Aquin. Sie wurde etwa 1256 verfaßt mitten in dem Kampf gegen die religiösen Orden, der von Wilhelm von Saint-Amour eröffnet wurde. Aus dieser Zeit stammt auch die Abhandlung „Contra impugnantes religionem“.[45]

„Die Literaturgattung der Quaestiones disputatae sind der literarische Niederschlag von Disputationen, die der Magister der Theologie öfters im Jahre über große zusammenhängende Fragen der spekulativen Theologie und der Philosophie abgehalten hat, und stellen die reife Frucht des bestens Könnens eines Professors dar, der in diesen Disputationen in der streng geordneten wissenschaftlichen Aussprache mit anderen endgültige Entscheidungen (determinatio) gab und ausführlich begründete. . . . Die Quaestiones disputatae spiegeln, da sie die Fragen ungemein ausführlich erörtern und zu anderen Auffassungen kritisch Stellung nehmen, das Ringen und Suchen der Scholastik nach Wahrheit und Klarheit am deutlichsten wieder.“[46]

A. Portmann[47] spricht sich über die „Quaestiones disputatae“ folgendermaßen aus: „Das ausgesprochenste und großartigste System der quaestiones disputatae bilden unbedingt die zwei, auch extensiv, größten Abhandlungen: „De veritate“ und: „De potentia. . . .“ Dieser Traktat ist vielleicht die universalste Erkenntnislehre, die jemals geschrieben wurde, die in gewaltigsten Konturen die ganze Erkenntnistätigkeit von den höchsten bis zu den niedrigsten Intelligenzen in absteigender Reihe zeichnet: in Gott, seinen Ideen, dem Logos der Providenz und Prädestination, in den Engeln und ihren absteigenden Erleuchtungen und Lokutionen; im Menschen und zwar nach seiner natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisweise und gegenseitigen Belehrung: in Vernunft, Glauben, Ekstase, urständlicher und jenseitiger Erkenntnis“. . . .

Folgende Untersuchung soll zeigen, in welchem Maße und auf welche Art Thomas von Aquin in dieser Erstlingsschrift von Maimonides beeinflußt wurde.

45. Sertillanges: „Der hl. Thomas von Aquin“, S. 24.
46. Martin Grabmann.
47. A. Portmann: „Die Systematik in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin“ im Jahrbuch für Philosophie und u. spek. Theologie. VI. Jahrg. 1892, S. 127.

Zweiter Teil.

§ 1. Das Problem „Glauben und Wissen" bei Maimonides.

1. Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung.

Maimonides vertritt den Standpunkt, den Saadja[48] bereits vertreten hatte und der in der jüdischen Philosophie des Mittelalters als eine anerkannte Wahrheit galt, daß es zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, keinen Gegensatz geben kann. Es sind zwei Wege, die zu ein und derselben Wahrheit führen.[49] Vernunft und Offenbarung können einander nicht widersprechen, weil sie wesenhaft identisch sind. Sie entspringen derselben Quelle, der einen Vernunft, an der der Mensch bloß einen Anteil hat: aus der göttlichen. Der intellectus agens, der den intellectus possibilis zur Aktualität bringt, ist als göttliche Emanation das letzte Glied in der Reihe der stofflosen Intelligenzen (substantiae seperatae).[50] Die menschliche Vernunft, die ein Ausfluß der göttlichen ist, bildet ein Band zwischen Gott und Mensch[51] und muß demnach mit der wahren göttlichen Offenbarung vollständig harmonisieren.

Man muß die Tatsache anerkennen, daß Philosophie und Offenbarung eine organische Einheit bilden. Die Philosophie nimmt bei Maimonides eine zentrale Stellung im religiösen Denken an. Die

48. So sagt Saadja in der Einleitung zu seinem philosophischen Werke: „Emmunoth Wedeot" (Ed. Slutzki, S. 11): „Wir müssen durch Studium und Spekulation klar und deutlich erkennen, dasjenige was wir durch die Offenbarung an die Propheten bereits wissen." Im selben Sinne äußern sich auch Bachja ibn Pakuda (im „Choboth Halewawoth", Pforte der Einheit), Abr. ibn Daud aus Toledo (in sein „Emmunah Ramah" ed. Weil S. 99) und Gersonides (Einl. zu „Milchamot").
49. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Lehre von der doppelten Wahrheit der lateinischen Averroisten in der jüdischen Philosophie nicht Fuß fassen konnte. Siehe darüber: Julius Guttmann: „Die Philosophie des Judentums" 1933, S. 217—219 u. 271.
50. Dux neotrorum . . . II, Kap. 5.
51. Dux III, Kap. 53. Den Vers Ps. 36, 10: „In deinem Lichte sehen wir Licht", erklärt Maim., daß wir Gott durch das Licht, das er uns zuströmen läßt, erkennen. Ebenso versteht Maim. unter Gen. 1, 26: „Wir wollen einen Menschen erschaffen, in unserem Ebenbilde, uns ähnlich" u. Gen. V, 27: „In der Form Gottes hat er ihn erschaffen", die göttl. Vernunft, die dem Menschen anhaftet.

wahre religiöse Verinnerlichung kann nur durch wahre Spekulation zustandekommen.[52]

Maimonides will ein „Führer der Verirrten" sein. Er will denen, die einen Widerspruch zwischen Religion und Vernunft zu sehen glauben, den richtigen Weg zeigen. Es sind nur scheinbare Gegensätze, worüber die Vernunft, als die höchste Instanz, zu entscheiden berufen ist. Was ihr widerspricht, ist entweder abzulehnen oder mit dem vernünftigen Denken in Einklang zu bringen.[53]

2. Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit.

Wieso erklärt sich die Tatsache, daß manche Denker zu falschen Ansichten kamen?

Das geschah deswegen, weil man zwei wichtige Faktoren, die das menschliche Denken bestimmen, außer acht ließ. Einen subjektiven Faktor: Die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und einen anderen, objektiven: Die Feinheit und Tiefe der methaphysischen Probleme.

Man kann nämlich dreierlei Arten von Erkenntnissen unterscheiden:[54]

1. Erkenntnisse, die für die menschliche Vernunft unerreichbar sind und demzufolge von Menschen unerkennbar bleiben müssen.
2. Dinge oder Umstände, von denen der Mensch bloß Teilerkenntnisse erreichen kann, die jedoch das Ding nicht vollkommen kennzeichnen. So z. B. die Sinneswahrnehmungen, die eine begrenzte Stärke und ein begrenztes Ausmaß haben, können mit manchen Vernunfterkenntnissen, denen gewisse Schranken auferlegt sind, verglichen werden. Die Erkenntnisstufen, die die verschiedenen Menschen erreichen, sind voneinander ganz verschieden.
3. Erkenntnisse, die die menschliche Vernunft begreifen und erreichen kann.

Zur ersten Gruppe von Erkenntnissen gehört die Erkenntnis des Wesens Gottes, die sogar dem Meister aller Propheten, Moses, vor-

52. Dux III, Kap. 52.

53) Dux II, Kap. 26; III, 55; II, 17 und 24. Der rationalistische Charakter des maimonidischen Denkens kommt deutlich zum Ausdruck in der Verwerfung des Glaubens an Dämonen (Mischnakommentar zu Sabbath II, 5; Erubin V, 1; Gittin VII, 1; Dux I, 6), den Kampf gegen die Astrologie (Dux III, 38; Mischnakommentar zu Abboda Sara IV, 7), gegen Mystizismus u. Aberglauben (Dux I, 60).

54. Dux I, 30: Scias quod sunt intelligibilia multa quae intellectus humanus poterit apprehendere natura sua per se. Sunt etiam multa in mundo quae nullo modo sunt in natura ejus ut acquirat ea; quia portae inquisitionis eorum sunt ei clausae. Et sunt quaedam quorum partem potest homo apprehendere, partem vero non, et licet sit apprehensor, non ideo sequitur quod omnia possint apprehendere.

enthalten wurde.[55] Auch das Problem über die Weltewigkeit, Urmaterie oder creatio ex nihilo, übersteigt das menschliche Denkvermögen.[56] Die aristotelischen Beweise für die Weltewigkeit sind wissenschaftlich nicht stichhaltig und nicht zwingend.[57] Auch die Weltschöpfung läßt sich aber nicht wissenschaftlich beweisen. Für die letztere Annahme spricht aber sowohl die Tatsache der göttlichen Offenbarung als auch die, daß die letztere Ansicht mehr Wahrscheinlichkeit besitzt und eine befriedigendere Lösung anderer Probleme ermöglicht.[58]

Solche Probleme wie das der Schöpfung, die über die Grenze des Erkennbaren hinausgehen und nicht wissenschaftlich bewiesen werden können, sind meistens Gegenstand der Meinungsverschiedenheit der Denker aller Zeiten.

Zur zweiten Gruppe gehört die Sphärentheorie und dergleichen Probleme, von welchen wir bloß Teilerkenntnisse besitzen. Daraus folgt noch nicht, daß wir diese Dinge gänzlich erkennen müssen.

Zur dritten Gruppe von Erkenntnissen gehören die sinnlichen Wahrnehmungen, die Axiome und die durch Folgerung aus denselben gewonnenen Erkenntnisse wie z. B. die Tatsache des Entstehens und Vergehens, die Qualitäten der Dinge, das Dasein der Bewegung und die Willensfreiheit des Menschen.[59] Ebenso sind die Ergebnisse der Mathematik und der Naturwissenschaft am seltensten Streitgegenstand der Gelehrten.

Am meisten besteht eine Verwirrung in den Ansichten über die metaphysischen Probleme. Die Ursachen der Irrtümer sind vielfache: Die Unzuverlässigkeit des Verstandes des Erkennenden, das Überwiegen der Phantasie, die Herrschsucht und Rechthaberei, die Subtilität der metaphysischen Probleme, das Temperament und die Leidenschaften des Menschen.[60] Als letzte Ursache, die die Erkenntnis der Wahrheit erschwert, zählt Maimonides die Angewöhnung und die Erziehung auf. Es liegt in der Menschennatur, an den Überzeugungen, in denen der Mensch aufgewachsen ist, festzuhalten und die entgegengesetzten Ansichten zu verwerfen. Aus diesen Gründen sträubt sich

55. Dux I, 53.
56. Dux I, 33 u. 70.
57. Dux II, 16.
58. Dux II, 16 ff. Bezeichnend für den konsequenten Intellektualismus des Maimonides ist seine Äußerung (Dux II, 25), daß er die Theorie von der Weltewigkeit nicht wegen den biblischen Angaben ablehne, denn wäre die Weltewigkeit wissenschaftlich bewiesen, so würde er sich nicht weigern, die betreffenden Stellen allegorisch zu deuten, so wie er es auch betreffs der Unkörperlichkeit Gottes getan hat. Hier kommt das Primat der Vernunft in der maimonidischen Philosophie deutlich zum Ausdruck.
59. Dux I, Kap. 50.
60. Dux I, Kap. 30; II, 24.

der Mensch die Vernunftwahrheiten anzuerkennen und bleibt bei seinen gewohnten Vorstellungen, wie dies bei der Masse des Volkes der Fall ist, hinsichtlich der Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes und vielen anderen metaphysischen Fragen. Diese Leute fassen die Hl. Schrift nach ihrem Wortlaute auf und kommen so zur verwerflichen Ansicht von der Körperlichkeit Gottes, die ihnen zu einer zweiten Natur geworden ist.

3. Der Glaube und die Lehren der Hl. Schrift.

Der wahre Glaube ist nicht etwas, was man bloß mit dem Munde ausspricht. Glauben heißt: sich etwas klar im Geiste vorstellen und überzeugt sein, daß die Wirklichkeit sich mit dieser Vorstellung deckt.[61] Dem Glauben muß zuerst ein Wissen vorangehen. Nur derjenige Glaube ist wahr, der dem Menschenverstand nicht widerspricht.

Es ist aber der menschlichen Vernunft einleuchtend, daß, um einen klaren Gottesbegriff zu gewinnen, alles Körperliche und jede Passivität aus dieser Begriffsbildung zu entfernen ist. Die Antropomorphismen der Hl. Schrift widersprechen keineswegs dieser Vernunftansicht. Die Hl. Schrift will gemeinverständlich sein und bedient sich einer volkstümlichen Sprache, deren esoterischer Sinn nur für wenige zugänglich ist. Die Hl. Schrift drückt die höchsten metaphysischen Wahrheiten in antropomorphistischen Ausdrücken, in Gleichnissen, Parabeln und Bildern aus, um diese Wahrheiten auch der Masse des Volkes nach ihrer Verständnisfähigkeit beizubringen.[62] Der philosophisch geschulte Denker muß es eben verstehen, durch allegorische Deutung [63] diese erhabenen Wahrheiten in ihrer reinen

61. Dux I, Kap. 49: Scito quod non est fides ratio recepta, sed ratio impressa in anima, ut creditur secundum quod anima demonstrat . . .
62. Dux, Einleitung; I, 25, 32; II, 48 ff.
63. Der allegorischen Methode in der Auslegung der Bibel hat sich bereits die alexandrinische Schule und insbes. Philo, in hohem Maße bedient. Philo wandte diese Methode bis ins Extrem und in nicht ganz geschickter und geschmackvoller Weise an. Die Aggada und hauptsächlich die Midraschim wenden diese Methode erfolgreich an. Die maimonidische Methode ist in erster Linie eine rein philosophische. Er unterscheidet zwischen synonimen, homonymen und amphibolischen Ausdrücken der Hl. Schrift und ist sich dessen bewußt, daß seine Erklärung der bildlichen und symbolischen Erzählungen der Bibel (wie z. B. das buhlerische Weib in Prov. 7, das die Materie, die ihre Formen immer wechselt, darstellen soll) nur einen hypothetischen Charakter besitzt. Zwei Gegenstände sind jedoch aus der alleg. Deutung auszuschließen: die Wunder u. die Ge- u. Verbote der Hl. Schrift. Auch die Gelehrten des Talmuds drückten die Geheimnisse der Thora (die sie mit Maasse Bereschit u. Maasse Merkaba bezeichneten) in bildlicher u. symbolischer Weise aus. Die Erklärung dieser esoterischen Lehren ist eben das Ziel, das sich Maimonides in seinem „Führer" stellt. Siehe Dux II, Kap. 3 und Einleitung.

abstrakten Bedeutung herauszufinden. Wenn man die Hl. Schrift richtig versteht, sieht man leicht, daß von einem Widerspruch zwischen der Vernunft und den in der Bibel geoffenbarten Lehren nicht im geringsten die Rede sein kann. Man muß vielmehr die Tatsache anerkennen, daß Überlieferung und Forschung sich gegenseitig ergänzen. Die Überlieferung belehrt uns über das Dasein Gottes, die Einheit, die Unkörperlichkeit, die Macht, das Wissen, das Wollen, die Vorsehung und die Ewigkeit Gottes. Man muß dem ganzen Volke,[64] auch den Frauen und Kindern beibringen, daß es einen Gott gibt und daß man keinen außer ihm anbeten darf. Ferner muß man ihnen durch Überlieferung beibringen, daß Gott unkörperlich ist und daß es zwischen Gott und seinen Geschöpfen keine Ähnlichkeit in irgend einer Hinsicht gibt. Man muß das Volk belehren, daß das Dasein Gottes nicht so wie das menschliche Dasein ist, daß sein Leben nicht wie das eines anderen lebendigen Wesens ist, daß sein Wissen nicht mit dem menschlichen vergleichbar ist und daß der Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht in einem Mehr oder Weniger besteht, sondern in der Art der Existenz. Man muß ihnen auch beibringen, daß in Gott keine Mangelhaftigkeit und Passivität vorhanden ist.[65]

Es gibt aber methaphysische Probleme, die sehr dunkel und schwierig sind und die die Geheimnisse der Hl. Schrift ausmachen. Diese Probleme sind: Das Problem der Attribute Gottes, die Art der Weltregierung Gottes, die Vorsehung, der Wille und das Wissen Gottes. Ferner sind als esoterisch zu behandeln das Problem der Prophetie und ihre Abstufungen sowie die Bedeutung der verschiedenen Gottesnamen, die, wenn sie auch zahlreich sind, dennoch nur den einzigen Gott bezeichnen.

64. Dux I, 34: . . . Sed remotionem corporitatis et similitudinum et potentiarum operativarum a creatore necesse est palam detegi et docere quemlibet secundum intellectum suum et facere ut recipiatur a parvulis et mulieribus et ignaris sicut receptum est ab eis quod creator est unus et quod non est serviendum alii nisi ipsi, quomodo non habet unitatem nisi quod non habet corpus.

65. Dux I, 34: „Ita oportet ut recipiant de ore doctorum quod creator non est corpus, nec est comparatio vel similitudo ullo modo inter ipsum et creata: nec est essentia ipsius sicut essentia illorum, neque ei vita, sicut vita cujuslibet alterius viventis, nec est ei sapientia sicut alterius sapientis. Et differentia quae est inter ipsum et creata non est in paucitate et multitudine solum modo, . . . quoniam ista ubi inveniunt ibi est aliqua similitudo in specie tribus modis et coniunguntur in aliquo communi.
Similiter non est comparatio nisi inter res quae communicant in aliqua specie . . .

4. Notwendigkeit der Offenbarung.

Die menschliche Vernunft ist imstande diese höchsten metaphysischen Wahrheiten zu erfassen. Man muß aber stets darauf bedacht sein die Probleme der Maasse Bereschit und der Maasse Merkaba[66] mit größter Vorsicht zu behandeln, wie die Weisen es auch aussprachen. Man soll das Studium der Metaphysik nicht eher beginnen, als nachdem man die vorbereitenden Wissenschaften (Logik, Mathematik, Naturwissenschaft) vollkommen beherrscht. Zum Studium dieser Probleme gehört auch ein vollkommenes Erkenntnisvermögen, ein klarer und hellsehender Geist sowie ein geschultes Denken.

Die Masse des Volkes, die nicht in der Lage ist die zur vernunftgemäßen Erreichung dieser Wahrheiten erforderlichen Voraussetzungen in sich zu vereinigen, hat die wichtigsten und die allernotwendigsten göttlichen Wahrheiten durch die Offenbarung, die in der Hl. Schrift enthalten ist, empfangen.

Folgende fünf Ursachen verhindern das Studium der Metaphysik und machen für die dazu auserwählten Gelehrten eine stufenweise und allmähliche Unterweisung und einen planmäßigen Bildungsgang notwendig sowie die Offenbarung der Hauptwahrheiten für die unwissende Masse des Volkes:

Erstens:[67] sind diese Probleme an sich zu tief, dunkel und fein für das Verständnis der ungeschulten Menschen. Es ist daher unzulässig, daß man im Unterrichte mit dem schwerverständlichen und verborgenen Gegenstande beginnt.[68] In ihrer bildlichen Sprache vergleicht die Hl. Schrift die Wissenschaft mit dem Wasser. Diesen Vergleich deuten die Weisen in verschiedener Art. Sie erklären ihn auch damit, daß derjenige, der schwimmen kann, Perlen aus dem Meeresgrund zu holen vermag, während derjenige, der es nicht kann, untergeht. Daher soll sich auf das Schwimmen nur derjenige einlassen und sich in Gefahr bringen, der es erlernt und geübt hat.

66. Die Bibel beginnt die Schöpfungsgeschichte mit dem Worte B'reschith: Der Talmud bezeichnet die geheimnisvollen Probleme, die mit der Schöpfung zusammenhängen mit den Worten „Maasse B'reschith", mit Maasse Merkaba (Merkaba = himmlischer Tronwagen) bezeichnen die Gelehrten des Talmuds die tiefsten metaphysischen Geheimnisse, die in Ezech. I u. X in rätselhafter Weise erwähnt werden. Maimonides versteht unter Maasse B'reschith die Naturphilosophie und unter Maasse Merkaba die metaphysischen Probleme. Siehe Talmud Chagiga 13 b ff.; Maim.: Mischnakommentar zu Chagiga II, 1; Mischne Tora I, 1; „Führer": Einleitung; I Kap. 22, 32 u. 69.
67. Dux I, 33: Prima causa est profunditas et subtilitas et clausura rationum; sicut dixit Salomon . . .
68. Dux I, 33: Et idcirco non oportet incipere a sapientia profunda et occulta . . .

Zweitens:[67] Die dem Menschen am Anfang anhaftende mangelhafte Erkenntnisfähigkeit; denn die letzte Vollkommenheit ist für den Menschen nicht von Anfang an erreichbar. Die Vollkommenheit ist nur potentiell vorhanden und der Mensch ermangelt dieser Stufe und Aktualität am Anfange seines Daseins. Es ist aber nicht absolut notwendig, daß die natürliche Eigenschaft, die der Mensch potenziell besitzt, auch zur Aktualität werde. Es ist möglich, daß jemand in seiner Mangelhaftigkeit beharrt, sei es durch Dinge, die ihn daran hindern, sei es weil er zu wenig gelernt und geübt hat, wodurch er diese Anlage von der Potenz zum Akte bringen könnte. Denn die Hindernisse,[68] die der Erziehung und Vollkommenheit im Wege stehen, sind zahlreich und die störenden Umstände sind unzählbar. Unter solchen Umständen fragt Maimonides: „Wann kann man die erforderliche Vorbereitung und Muße zum Studium und zur Übung finden, um die natürlichen Anlagen von der Potenzialität zur Aktualität bringen zu können?

Drittens:[69] Die Vielheit der einleitenden und propädeutischen Studien. Es liegt in der Natur des Menschen sich nach der Kenntnis der Himmel, ihrer Zahl und ihrer Beschaffenheit zu sehnen. Jeder Mensch möchte auch gerne wissen wie die Welt erschaffen wurde und möchte den Zweck der Ordnung im Weltall, das Wesen der Engel und der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe kennen. Es gibt noch andere metaphysische Fragen, nach deren Kenntnis der Mensch ein mächtiges Verlangen hat. Er würde aber nicht eine Woche seine Geschäfte vernachlässigen, um sich diesen Studien widmen zu können. Er wird sich vielmehr mit trügerischen Phantasien begnügen und wird auf die wahre Forschung, die viele Vorstudien und lange Zeit beansprucht, verzichten. Es ist aber eine bekannte Tatsache,[70] daß Gott nur durch seine Werke, d. h. durch das Sein erkannt werden kann. Somit ist es unerläßlich, die seienden Dinge wissenschaftlich zu erforschen und die so gewonnenen Erkenntnisse als Vorkenntnisse für die Metaphysik anzuwenden. Die Mathematik und Geometrie sowie die Astronomie bieten zahlreiche Begriffe, die fürs Studium der Metaphysik absolut notwendig sind. Die logischen Begriffe und das geschulte logische Denken sind für das klare Urteilen und die wahre Spekulation unentbehrlich. Die

67. Ebd. Secunda causa est brevitas intellectus humani in initio suo: quoniam non aequirit homo ultimam perfectionem in initio, sed perfectio est in eo in potentia et est in initio sua diminuata . . .
68. Ebd. Quoniam ea quae impediunt acquirere perfectionem sunt multa, et quae inducunt dubitationes innumerabilia. Et ex quo sic est: quomodo poterit homo esse paratus praeparatione completa addiscere et exercere animam suam, donec vacabit ei ut quod est in eo in potentia exeat de potentia ad actum?
69. Ebd. Causa tertia est multitudo stramentorum et antecedentium . . .
70. Ebd. Nec est via ad inveniendum ipsum nisi per creata sua . . .

Studien müssen in folgender Reihenfolge betrieben werden:[71] Zuerst die Logik, dann der Reihe nach die mathematischen Wissenschaften, dann die Naturwissenschaften und erst zuletzt folgt das Studium der Metaphysik.

Viertens:[72] Die natürlichen Vorbereitungen (Anlagen). Es ist vollkommen klar erwiesen, daß die Vorzüge des Charakters, der von der Art der Beschaffenheit des Menschen abhängt, auch die Grundlage für die geistigen Eigenschaften bilden. Nur ein Mann, der einen guten Charakter besitzt, kann auch die höchste geistige Vollkommenheit erreichen. Es gibt aber Menschen, die vom Beginne ihrer Zeugung an, ein derart gemischtes[73] Temperament besitzen, daß es bei ihnen keine geistige Vollkommenheit geben kann; z. B. derjenige, der von Natur aus heißblütig und heftig ist, kann keinesfalls seines Zornes Herr werden. Zum Unterschiede von anderen Wissenschaften wie z. B. die Medizin und Geometrie, gehört zum erfolgreichen Studium der Metaphysik ein guter Charakter und ein tugendhafter und rechtschaffener Lebenswandel. Deswegen haben die Weisen des Talmuds es verboten, die Jünglinge in den metaphysischen Geheimnissen zu belehren, weil sie als Folge ihres heißblütigen Temperaments kein klares und besonnenes Denken besitzen, um diese erhabenen Wahrheiten deutlich zu erfassen.[74]

Fünftens:[75] Die Beschäftigung der Menschen mit den Bedürfnissen des Leibes, von deren Befriedigung die erste Vervollkommnung des Menschen abhängt. Noch schwieriger wird es für denjenigen sein, metaphysische Studien zu treiben, der auch Weib und Kinder zu versorgen hat. Dazu kommt noch die Tatsache hinzu, daß infolge des Charakters und der schlechten Gewohnheiten, die zur bleibenden Na-

71. Ebd. Quicumque vero voluerit acquirere perfectionem humanam, nullo modo potest hoc facere nisi prius exerceat animam suam in doctrina dialectica, postea in disciplinalibus secundum ordinem suum, deinde in naturalibus, postea in spiritualibus.
72. Causa quarta est aptitudo naturalis. Probatum enim est quoniam complexio corporis est stramentum morum animae et in nullo homine possunt esse mores intelligibiles et perfecti nisi in illo qui eligit mores bonos et exercet illos et habet sensum quietum et pacatum.
73. Maim. folgt der hippokratischen u. gallenischen Theorie, wonach der menschliche Körper vier Säfte besitze: Blut, Phlegma, schwarze und gelbe Galle. Die Proportion, in der die Säfte im menschl. Körper gemischt sind, bedingen das Temperament und somit auch den Charakter des Menschen.
74. Maimonides zitiert folgende Erzählung aus dem Talmud (Chagiga 14a): Rabbi Jochanan sagte einst zu Rabbi Elieser: Komm, ich will dich in der Makabe (meth. Geheimnissen) unterrichten! Da sprach Rabbi Elieser: „Dazu bin ich noch nicht alt genug!“ Das will sagen, erklärt Maim., noch fühle ich das siedende Blut und die Unruhe der Jugend in mir.
75. Dux I, 33: Causa quinta est negotia hominum et necessitates corporum quae sunt prima perfectione. Quanto magis si conjungantur istis necessitates uxorum et filiorum . . .

tur werden, viele Menschen streben, solche Dinge zu erreichen, die zur Lebensunterhaltung überhaupt überflüssig sind. Das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis wird dadurch ein unterbrochenes, lässiges und unaufmerksames. Ein solcher Mensch wird nicht verstehen können, was er eigentlich zu verstehen befähigt ist, oder er wird eine unklare und verworrene Erkenntnis erlangen, eine Mischung von Verständnis und unzulänglicher Erkenntnis.

Es ist für Maimonides, wie wir gesehen haben, ganz gewiß, daß die menschliche Vernunft die metaphysischen Wahrheiten auch unabhängig von der Offenbarung herausfinden könnte. Allerdings sind, wie gezeigt, eine Reihe von subjektiven und objektiven Voraussetzungen notwendig, um dieses hohe Ziel vernunftgemäß zu erreichen. Es ist daher als eine Gnade Gottes zu betrachten, daß er uns diese höchsten Wahrheiten durch die Offenbarung überlieferte; denn wäre uns nicht durch die Offenbarung auf irgendeine Weise von diesen Wahrheiten Kenntnis verliehen und wären wir nur darauf angewiesen, daß wir zum richtigen Glauben durch begriffliches Denken gelangen und daß wir das, was wir glauben wollen, nur auf Grund von demonstrativen Beweisen glauben, was ja ohne lange Vorbereitung nicht möglich ist, so müßte dies dahin führen, daß die meisten Menschen stürben, ohne zu wissen, ob es für die Welt einen Gott gibt oder nicht, ob er die Welt regiere und ob ihm gewisse Mängel abgesprochen werden müßten oder nicht. Diesem Schicksal würden nur sehr wenige entgehen können.[76]

5. Zweck der Gebote und Ziel des Menschen.

Der Intellektualismus des Maimonides zeigt sich auch in seiner Unternehmung, die 613 Gebote und Verbote, somit auch die Zeremonialgesetze einer logischen Untersuchung zu unterziehen.[77] Er geht

76. Schon Saadja erklärt in ähnlicher Weise die Notwendigkeit der Offenbarung: „Gott wußte in seiner Weisheit, daß die durch die phil. Forschung zu gewinnenden Erkenntnisse erst nach einer gewissen Zeit erlangt werden können und wenn er uns in der Erkenntnis unserer Lehre bloß an diese Forschung verwiesen, so würden wir sie eine Zeitlang entbehren müssen. Manche würden aus Mangel an Ausdauer oder Fähigkeit die philosophische Spekulation nicht zu Ende führen, so aber bleibt doch nicht ohne Belehrung“ (Emmunot, S. 16).
Ähnlich sind die Begründungen von Bachja ibn Pakuda. Abr. ibn Daud sagt: An unserer Nation besonders erwies sich die gütige Vorsehung darin wohltätig, daß sie uns über alle Zweifel und Irrtümer hinweg sogleich zur Wahrheit führte“ (Emmunah Ramah, S. 99).

77. Dux III, Kap. 26/49. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß während die maim. vernunftgemäße Auffassung der bibl. Gebote im Judentume zu Auseinandersetzungen führte, sich die christlichen Scholastiker des 13. Jahrh. in ihrer Auslegung der bibl. Gesetze eng an die Erklärungen des Maimonides anschließen. Siehe darüber Jac. Guttmann, Der Einfluß der

vom Grundsatz aus, daß die Gesetze Gottes, der als die Quelle der Vernunft und der Sittlichkeit zu betrachten ist, einer vernünftigen Begründung gewiß nicht entbehren können. Er wendet in dieser Untersuchung sowohl rational-logische als auch geschichtliche Betrachtungsmethoden an und kommt zum Endergebnis, daß das Gottesgesetz zwei Dinge bezwecke:[78] die physische und die moralisch-geistige Vollkommenheit der Menschen. Der Zeit nach geht der erste Zweck voraus und erweist sich als der zunächst notwendige, denn er ist eben die Vorbedingung für das geistige Wohl der Menschen. Das erste Ziel wird durch Gesetze, die eine möglichst gute Gestaltung der Beziehungen zwischen den Menschen und ein geordnetes Staats- und Gemeinschaftsleben bezwecken, herbeigeführt. Fürs geistige Wohl der Menschen dienen die durch Überlieferung vermittelten Glaubenswahrheiten. Die Grundlehren der Überlieferung, die zunächst alle Menschen ohne Unterschied durch den Glauben hinnehmen müssen, sind 13 an Zahl.[79] Darunter: die Einheit, Unkörperlichkeit und Ewigkeit Gottes; der göttliche Ursprung der Thora, die auserwählte Sendung des größten Propheten Moses, die göttliche Vorsehung und die Auferstehung. Die dazu Vorbereiteten müssen sich diese Grundwahrheiten auch vernunftgemäß erklären. Die Zeremonial- und Kultgesetze sind Mittel zur sittlichen und geistigen Vervollkommnung des Menschen,[80] denn sie sind ein Band, das das Leben mit der theoretischen Lehre verbindet.

Der religiöse Mensch muß sich dessen bewußt sein, daß das Gesetz sowohl die ethischen, als auch die dianoëtischen Tugenden, im

maimonid. Philosophie auf das christl. Abendland" im Sammelband Moses ben Maimon, I. 1908.

78. Von einem anderen Gesichtspunkte aus, teilt der Talmud (Joma 85b) die Gesetze in: Gesetze, die die Beziehungen zwischen Menschen regeln u. Gesetze, die das Verhalten des Menschen Gott gegenüber bestimmen. Auch Main. (Führer III, 36) nimmt diese Teilung an.
Der Talmud teilt die Gesetze von einem anderen Standpunkte aus auch in Chukim und Mischpatim. Die jüdischen Philosophen des Mittelalters behalten gewöhnlich diese letzte Teilung, die sie (wie Saadja) mit offenbarte Gesetze und Vernunftgesetze bezeichnen, bei. Dux III, 27. Alle Gebote haben nach Maimonides einen vernünftigen Zweck, und wo wir dies nicht nachweisen können, da ist es auf die Unzulänglichkeit unserer Bildung und unseres Verstandes durchzuführen.

79. Mischna-Kommentar zu Sanhedrin X.

80. Diese Ansicht ist im Judentume durchaus heimisch. Sogar der große Aufklärer des 18. Jahrhunderts, Moses Mendelssohn, der ein fleißiger und treuer Schüler des Maimonides war, drückt sich in seinem: „Jerusalem" folgendermaßen aus: „Die große Maxime dieser Verfassung (der positiven Gesetze) scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken veranlaßt werden! Daher jede dieser vorgeschriebenen Handlungen, jeder Gebrauch, jede Zeremonie ihre Bedeutung, ihren gediegenen Sinn hatte, mit der spekulativen Erkenntnis und der Sittenlehre in genauer Verbindung stand."

Menschen fördern will. Wenn auch die Erreichung einer hohen Erkenntnisstufe ein sittliches Leben voraussetzt,[81] so besteht doch die höchste Vollkommenheit in der Erkenntnis und zwar in der Gotteserkenntnis.[82] Die Erkenntnis des sittlichen Wirkens Gottes muß uns zum Vorbild für unser Handeln und Wandeln auf Erden sein. Gott ist das höchste Gut und in seiner Güte schuf er das Seiende, das heißt: das Gute.[83] In seiner Güte hat er dem Menschen die göttliche Form verliehen, d. h. die Vernunft, die ein Band zwischen Gott und Mensch darstellt. Es gilt nun dieses Band zu befestigen und die Verbundenheit mit Gott herbeizuführen.[84] Die höchste Gottesverbundenheit ist die Liebe Gottes. Die Liebe zu Gott ist mit unserer Erkenntnis von Gott identisch. Die Erkenntnis Gottes ist allein die wahre Wissenschaft, die durch eine planmäßige Erziehung erreicht werden kann. Zunächst müssen wir uns dem Studium des Gesetzes widmen und die religiösen Wahrheiten durch die Überlieferung empfangen. Dann müssen wir die Lehren der Religion durch wissenschaftliches Studium und vernunftgemäße Beweisführung bekräftigen und begründen.[85] Sittliches Leben und wahres Wissen führen zur wahren Gotteserkenntnis und somit zur richtigen Gottesliebe. Die Gottesliebe verpflichtet uns sein Tun und Wirken nachzuahmen.[86] Wir müssen streben gottähnlich zu werden und in unserem täglichen Leben Gnade, Recht und Tugend zu üben, um durch unsere Handlungen uns Gott nähern zu können.

Das Diesseits und das Jenseits des Menschen hängt also vom Grade der Selbstvervollkommnung ab, die der Mensch in der oben geschilderten Weise erreicht hat. Gott ist das ethische Ideal und Vorbild, dem das Individuum und das Menschengeschlecht in ihrem irdischen Dasein nachzustreben und das sie zu erreichen haben.

81. Siehe oben, S. 46.
82. Die Erkenntnis Gottes bildet für Maimonides sogar die Voraussetzung für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Der hohe Wert, den Maim. dem vernunftgemäßen Erfassen der religiösen Wahrheiten beimißt, kommt in seinem berühmten Gleichnisse vom Königspalaste deutlich zum Ausdruck (Dux III, 51).
83. Dux III, Kap. 11.
84. Dux III, Kap. 53: Quoniam rex iste qui est obligatus et conjunctus cum eo, iste est intellectus qui effusus est super nos qui conjungit nos cum creatore secundum quod nos apprehendimus ipsum cum lumine intellectus quem effundit . . . Amorem siquidem aquiret in credendo legem, in qua docetur apprehensio essentiae creatoris sicut est.
85. Dux III, Kap. 55.
86. Dux III, Kap. 55 . . . ostendit de ipsis quod hominus perfectio in qua debet vere gloriari, est pervenire ad notitiam creatoris, iuxta possibilitatem suam . . . semper post istas apprehensiones et ejus intentio, misericordia et judicium et justitia, et assimiletur creatori in operibus suis . . .

§ 2. Maimonidische Gedanken in der quaestio über Glauben und Wissen.

1. Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Thomas von Aquin geht von der Grundvoraussetzung aus, daß es zwischen Glauben und Wissen keinen Gegensatz gibt.

Zwei Wege führen nach Thomas von Aquin zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten: Die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft.

Durch die Offenbarung werden in erster Reihe solche Wahrheiten, die die menschliche Verstandeskraft übersteigen, dem Menschen bekanntgegeben. Diese Wahrheiten können erst im jenseitigen Leben erkannt werden und sind daher ausschließlich Sache des Glaubens. Als solche Wahrheiten betrachtet Thomas die Dogmen des Christentums.

Die menschliche Erkenntnis beruht auf den Sinneswahrnehmungen und auf dem Verstande. Alle Erkenntnis beruht auf einem induktiven Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Die Sinne liefern das Material, der Verstand bearbeitet es und dringt allmählich zu begrifflicher Erkenntnis vor. Die Wesenheit der Dinge (Quiddität), das Prinzipielle und das Intellegible, welche das wahre Wesen der Dinge ausmachen, werden erst durch das Denken bestimmt und geformt. Demnach müßte der Mensch nur dasjenige erkennen, was der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist. In Wirklichkeit, lehrt auch Thomas in Übereinstimmung mit Maimonides, wenn wir auch das Wesen Gottes nicht erfassen können, so ist jedoch sein Dasein mit apodiktischer Sicherheit festgestellt. Das Sein, und die Werke Gottes sind bloß schwache Abbilder seiner Herrlichkeit. Sie können uns nur die Existenz Gottes enthüllen, nicht aber sein eigentliches Innenwesen und Innenleben. Das Dasein und die Einheit Gottes sind also Wahrheiten, die durch die Vernunft begriffen werden können. Sie sind trotzdem auch Inhalt des Glaubens, denn etwas kann in doppelter Weise Gegenstand des Glaubens sein: das eine, weil es die Fähigkeit der menschlichen Erkenntnis übersteigt, wie z. B. die Dogmen des christlichen Glaubens. Die Dogmen, sagt Thomas von Aquin, sind nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Die Dogmen können nicht vernunftgemäß bewiesen werden. Die Analogien der geschöpflichen Dinge bieten zwar manche Wahrscheinlichkeitsbeweise (verisimile), die jedoch keinen apodiktischen Charakter besitzen. In Bezug auf die christlichen Mysterien ist die Offenbarung nach Thomas eine absolut notwendige, weil sie eben vernunftgemäß nicht begründet werden können.[87] Anderes

87. Quaestio XIV, art. 9, 10.
Siehe Stöckl, a.a.O., S. 434, Bd. II.

aber übersteigt nicht die Erkenntnisfähigkeit aller, sondern nur gewisser Menschen; z. B. das Dasein, die Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes.

2. Notwendigkeit der Offenbarung.

Die Vernunfterkenntnisse, die auch demonstrativ vollkommen bewiesen werden können,[88] sind trotzdem Gegenstand des Glaubens, weil eben nicht alle Menschen sie durch Spekulation herausfinden können. Diese natürlichen Wahrheiten müssen aber zuerst von allen Menschen durch Glauben hingenommen werden aus fünf Gründen, die Rabbi Moyses aufstellt.

Der eine[89] ist die Tiefe und die Feinheit dieser Erkenntnisgegenstände, die der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich sind. Darum ist der Mensch nicht fähig sie anfangs vollkommen zu erkennen.

Der zweite[90] Grund ist die Schwäche des menschlichen Verstandes in seinem Beginn.

Der dritte[91] Grund ist die große Zahl von Tatsachen, die für den Beweis jener Wahrheiten vorausgesetzt sind und deren Kenntnis der Mensch nur in sehr langer Zeit erwerben kann.

Der vierte Grund[92] ist die Unfähigkeit zum Wissen, die manchen wegen ihrer minderwertigen Anlagen eigen ist.

Der fünfte Grund[93] ist die Notwendigkeit von allerhand Geschäften zur Beschaffung der lebensnötigen Dinge.

88. De veritate qu. 14 art. 10: Ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in suo principio capax non est, unde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manducantur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis exedunt et ista oportet credere quamdiu in statu vitae sumus, videbimus autem ea perfecte in statu primae.
89. De ver. qu. 14 art. 10: Quaedam vero sunt, ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire sicut illa, quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tautem a principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. quarum prima est propfunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus, unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte.
90. Ebd. Secunda causa est debilitas humani intellectus in suo principio.
91. Ebd. Tertia vere est multitudo eorum, quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest.
92. Ebd. Quarta est indispositio ad sciendum, quae est quibusdam propter pravitatem complexionis.
93. Ebd. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet, quod si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea, quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent et hi etiam non nisi per longum tempus . . .

Aus den oben angeführten Ursachen geht hervor, so fährt Thomas fort, daß zu dem, was man notwendig von Gott erkennen muß, nur sehr wenige gelangen würden,[94] wenn man es nur auf dem Wege der logischen Demonstration und Beweisführung erreichen könnte, und auch dies erst nach langer Zeit.

Darum ist offenbar heilsam, daß diese Wahrheiten durch die Offenbarung jedem zuteil wurden.

3. Auseinandersetzung mit P. Synave.

Die Absichten des Thomas und des Maimonides bei der Aufzählung dieser fünf Punkte sind, wie wir gegen P. Synave[95] nachweisen wollen, nicht voneinander verschieden. Thomas will dadurch die Notwendigkeit der Offenbarung und des Glaubens der natürlichen göttlichen Wahrheiten beweisen. Maimonides will mit dieser Aufzählung ein doppeltes Ziel erreichen. Er will beweisen, daß es gefährlich sei, das Studium mit der Metaphysik zu beginnen. Der Unterricht muß stufenweise erfolgen und nur derjenige, der sich im Denken tüchtig erweist und für die demonstrative Forschung fähig ist, kann, nach Erledigung der propädeutischen Wissenschaften, in metaphysischen Dingen belehrt werden. Derjenige, der sein Studium mit der Metaphysik beginnt, wird sich bestimmt in seinem Glauben verwirren, denn man kann einen solchen mit dem vergleichen, der einen Säugling mit Weizenbrot, Fleisch und Wein ernähren wollte; denn damit wird er ihn zweifellos töten, nicht weil diese Nahrungsmittel schlecht oder der Natur des Menschen unangemessen sind, sondern weil der, der sie empfängt zu schwach ist, sie zu verdauen. Weil eben das Studium der Metaphysik an viele Voraussetzungen geknüpft ist, hat die göttliche Wahrheit die religiösen Grundwahrheiten dem Volke durch die Offenbarung verkündet. Dieses ist eben der Grund, weshalb „die Hl. Schrift in der Sprache der Menschen redet", damit sie für Anfänger geeignet ist, und damit man Frauen und Kinder, ja das ganze Volk darin unterrichte. Denn wären diese höchsten Wahrheiten nicht durch die Offenbarung überliefert und müßten

94. Nicht ganz berechtigt ist die Bemerkung Stöckls (a.a.O., Bd. II, S. 447): . . . „Doch aber unterscheidet sich die Theorie des Saadjah und Maimonides, als letztere eine absolute Notwendigkeit der Offenbarung nicht anerkannten, weil sie eben von eigentlichen Mysterien keinen Begriff hatten und ihnen daher die Offenbarung zuletzt als ein bloßes äußeres Hilfs- und Förderungsmittel für die natürliche Erkenntnis erschien". Denn auch nach Maimonides ist die Offenbarung notwendig für gewisse Wahrheiten, die das menschliche Denkvermögen übersteigen, um in strittigen Fragen wie z. B., ob die Welt ewig oder geschaffen ist, zu entscheiden."

95. P. Synave: Die révelation des vérités divines naturelles d'aprés S. Thomas d'Aquin in „Mélanges Mandounet", Paris 1930, S. 327—370.

diese Wahrheiten erst durch wissenschaftliche Denkarbeit, die lange und schwierige Vorbereitungen voraussetzt, gefunden werden, so würden die meisten Menschen ihr Leben lang im Dunkeln tappen, ohne die wichtigsten metaphysischen Erkenntnisse erlangt zu haben.[97]

Die Offenbarung der natürlichen göttlichen Wahrheiten ist also, wie wir sehen, für Maimonides unentbehrlich und so erweisen sich die Gegensätze, die Synave zwischen Maimonides und Thomas konstruieren will, als nicht stichhaltig. Wenn Synave behauptet,[98] daß Thomas zum Unterschied von Maimonides die natürlichen göttlichen Wahrheiten fürs ganze Volk beansprucht, und daß das ganze Volk zum Besitz derselben in gleicher Wesie Anspruch hat wie der Philosoph, so verweisen wir darauf, daß diese Gedanken echt maimonidische sind. Im 34. Kapitel des ersten Teiles seines „Führers" führt nämlich Maimonides aus, daß seine Behauptungen über die Schwierigkeiten des metaphysischen Studiums nicht so aufzufassen sind, als ob er der Ansicht sei, man müsse die religiösen Grundwahrheiten wie Einheit und Unkörperlichkeit Gottes und dergl. der Masse des Volkes vorenthalten. Im Gegenteil, so führt Maimonides weiter aus, man muß die Allgemeinheit und die Kinder darüber unterrichten, daß Gott nur einer ist, und daß Gott unkörperlich ist und daß es zwischen ihm und seinen Geschöpfen durchaus keine Ähnlichkeit in irgendwelcher Hinsicht gibt. Also durchaus metaphysische Gegenstände![99]

Den anderen Gedanken, den Synave als einen rein thomistischen hinstellen will, entwickelt Maimonides im 34. Kapitel des dritten Teiles seines „Führers" und wir machen darauf in unserer Abhandlung über die Prophetie aufmerksam.[100]

Aus dem oben Gesagten ergibt es sich, daß die Endausführun-

97. Dux I, Kap. 33: Et si non fuisset nobis consultum per viam receptionis, et non duceremur ad rationes per similitutines, et si non sequeremur disciplinam perfectam in rebus veris et non crederemus in iis quae necesse est concedi nisi per probationes — quod non sequitur nisi post stramenta longa, — perveniret ex hoc quod morerentur omnes homines antequam scirent an mundus habeat creatorem an non, nedum ut attribueres ei aliquid vel removeres ab ipso defectum, nec evaderet aliquis periculum istud nisi „unus de civitate, duo de generatione". Singulares acquirunt perfectionem quae est finis, nisi per stramenta et antecedentia.

98. P. Synave; a.a.O., S. 348: Maimonide défendait qu'on livrât les verités métaphysiques au vulgaire, qui n'était pas preparé à les comprendre; aux masses l'Écriture suffit. S. Thomas ne juge pas de se point de vue; d'après lui, le vulgaire a besoin des verités divines naturelles et il y a droit, tout autant que le philosophe et le savant. . . . S. 349: Par contre, S. Thomas revendique les verités divines obtenues par la métaphysique comme de toute première nécessité pour le salute de tous.

99. s. oben, S. 27.

100. s. S. 40

gen von Synave auch als nicht stichhaltig zu betrachten sind.[101]

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß Thomas die „Quinque rationes quas Rabbi Moyses ponit", nicht wörtlich, sondern in kurzer Fassung und in selbständiger Bearbeitung widergibt. Thomas läßt die psychologischen Momente, die Maimonides ausführt,[102] gänzlich aus. Wie Synave[103] bemerkt, hat Thomas die Hindernisse, die der menschlichen Natur entspringen, wie Faulheit und die Leidenschaften des Jugendalters, die den Menschen in seinem Streben nach höheren Erkenntnissen hindern, die von Maimonides angeführt werden, nicht außer Acht gelassen. Er führt sie als besonderes Moment, das dem Studium der metaphysischen Wahrheiten im Wege steht, in seiner Schrift „Summa contra gentiles" an.

§ 3. Das Problem der Prophetie bei Maimonides.

1. Verschiedene Ansichten über das Wesen der Prophetie.

Zu Beginn seiner Darstellung der Prophetie,[104] behauptet Maimonides, daß es über dieses Problem ebenso, wie über die Frage der Weltentstehung, drei Ansichten gibt:

Die erste Ansicht ist die der unwissenden Masse, wonach für die Befähigung zur Prophetie weder natürliche Anlagen noch intellektuelle Eigenschaften, sondern höchstens sittliche Fähigkeiten, notwendig sind. Die Inspiration ist also demnach als ein willkürlicher Akt Gottes zu betrachten.

Die zweite Ansicht ist die der Philosophen. Nach dieser Ansicht ist die Prophetie bloß eine Vollkommenheit in der menschlichen Natur, die man durch entsprechende Erziehung erlangen kann. Demnach muß jeder, der dazu vorbereitet ist, notwendigerweise ein Prophet sein.

Die dritte Ansicht ist die des Gesetzes und die Grundlage der Religion. Nach dieser Ansicht, die sich von der philosophischen nur in einem Punkte unterscheidet, kann auch jemand, der zur Prophetie geeignet und vorbereitet ist, durch Gottes Wille verhindert werden.

Maimonides begründet die dritte Ansicht mit Beweisen und

101. Synave a.a.O., S. 349, zieht die unberechtigte Schlußfolgerung: „En analysant soigneusement le donné scripturaire et en distinguant les vérités divines naturelles qu'il soutient, en justifiant le fait de leur révélation S. Thomas n'a-t-il point fait preuve de plus de rigueur dans sa méthode et aussi de plus de profondeur dans sa théologie?"

102. s. oben, S. 30.

103. a.a.O., S. 343.

104. Dux II, Kap. 33.

Zitaten aus Bibel und Talmund[105] und geht nachher dazu über, die sinaitische Offenbarung und die Prophetie des Moses zu erklären, die die beiden extremen Fälle der Prophetie bilden. Diese einleitenden Kapitel waren notwendig, um das Gebiet abzugrenzen und die Vorbereitungen für die eigentliche Theorie des Prophetismus zu treffen, die erst im Kapitel 37 ff. vorgetragen wird.

2. Die sinaitische Offenbarung und die Prophetie des Moses.

Die geschichtliche Tatsache der göttlichen Offenbarung am Berge Sinai, die das ganze Volk in prophetischen Zustand versetzte, steht keineswegs im Widerspruch zu der von Maimonides vorgetragenen Theorie über die notwendigen Anlagen zur Erreichung der Prophetie. Das Volk erreichte die prophetischen Gaben nur in verschiedenen graduellen Abstufungen. Die allgemeine göttliche Erleuchtung, die ja nach Anlagen und Fähigkeiten verschieden war, vermittelte dem Volke durch „eine erschaffene Stimme“[106] die ersten zwei Gebote des Dekalogs, aber nur verworren und undeutlich. Diese ersten zwei Gebote, die das Dasein und die Einheit Gottes proklamieren, können auch vernunftgemäß durch Spekulation herausgefunden und begriffen werden. Bei Erkenntnissen, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind, nehmen aber die Propheten keine bevorzugte Stellung ein, so daß auch das Volk diese Gebote hören konnte.

Die Prophetie Moses' ist sowohl graduell als der Art nach von der Prophetie der übrigen Propheten verschieden.[107] Vier Punkte sind für die Prophetie des Moses kennzeichnend:

1. Alle anderen Propheten empfingen die Prophezeiungen im Traume oder in der Vision, Moses aber in wachendem Zustande und bei klarem Bewußtsein.
2. Alle Propheten hatten die Eingebungen durch die Vermittlung eines Engels und deshalb schauten sie durch Bilder und Rätsel. Moses aber offenbart sich Gott unmittelbar, wie es heißt: „Von Mund zu Mund spreche ich zu ihm“ und: „Er sieht den Herrn in seiner Gestalt“ (Num. XII, 8). Er sah alles klar und deutlich

105. Maimonides zitiert z. B. den talmudischen Ausspruch (Sabbath 92a; Nedarim 38a):
Die Prophetie ruht nur auf einen weisen, starken und reichen Manne!, wobei Maimonides „stark und reich“ im moralisch-ethischen Sinne deutet und den talmudischen Ausdruck Schechina mit Newnah identifiziert.

106. Kol Niwra.

107. Siehe: Mischnakommentar des Maimonides zu Sanhedrin X und Mischne Tora, Jessode Hattorah VII, 6.

ohne Rätsel und Gleichnisse, wie es heißt: „Unverhüllt und nicht in Rätseln und Bildern“ (ebd.).

3. Auf alle Propheten wirkte der Eintritt der Inspiration erschütternd und schreckenerregend, bei Moses heißt es aber: „Der Herr aber redete mit Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet“ (Exod. XXXIII, 11).
4. Bei den anderen Propheten war die Inspiration eine nur zeitweilige und gelegentliche und sie konnten nicht immer prophezeien, wann sie wollten. Moses konnte aber zu jeder Zeit prophezeien, denn er war wie ein Engel und bedurfte keinerlei Vorbereitung und Gedankenkonzentration, wie es aus verschiedenen biblischen Stellen hervorgeht. Die Erkenntnis, die Moses von Gott und vom Sein hatte, war die größte und die vollkommenste, die jeweils von einem Menschen schon erreicht wurde, denn er hat alles Materielle und Sinnliche überwunden. Die Wunder, die Moses vollbrachte, sind nicht von derselben Gattung wie die Wunder der anderen Propheten, denn Moses vollbrachte Wunder öffentlich, vor Freund und Feind und vor den Augen des gesamten Volkes, wie es die Hl. Schrift bezeugt (Deut. 34, 11/12): „Zu allerlei Zeichen und Wundern . . ., die Moses tat vor den Augen des ganzen Israels“, was bei den anderen Propheten nicht der Fall war.[108] Maimonides führt verschiedene biblische Stellen an, darunter die bekannte Stelle in Deut. XXXIV, 10: „Es entstand nie wieder in Israel ein Prophet wie Moses, der den Herrn von Angesicht zu Angesicht erkannte“, die die Ausnahmestellung der Prophetie des Moses bezeugen und bekräftigen. Nachdem Maimonides die Ausnahmefälle der Prophetie behandelte, geht er nun dazu über, positiv seine Lehre von der Prophetie darzustellen.

3. Wesen und Gegenstand der Prophetie.

Das Wesen der Prophetie ist nach Maimonides eine Emanation Gottes, die sich durch die Vermittlung des Intellektus agens zuerst auf das Vernunftvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt.[109] Intellekt und Einbildungskraft sind die Träger der prophetischen Erkenntnis. Eine besondere Bedeutung kommt der Einbildungskraft zu, denn sie kann nicht durch Studium erworben werden. Diese Befähigung ist nicht in jedem Menschen vorhanden, der Prophet muß sie aber in höchster Vollkommenheit besitzen. Die Voll-

108. Dux II, Kap. 36.
109. Dux II, Kap. 37.: Scito quod veritas prophetiae et substantia sua est largitas a creatore effusa mediante intelligentia agente super potentiam anima rationalis primi, domum super imagiativam virtutem. . .

kommenheit der Seelenvermögen, zu denen auch die Einbildungskraft gehört, hängt aber vom Gleichgewicht der Mischung des betreffenden Organs,[110] in unserem Falle von der Beschaffenheit der Hirnsubstanz ab. Ein Organ, dessen Mischung vom Beginn seiner Erschaffung an schlecht ist, kann durch eine vollkommene Lebensführung höchstens soweit ausgeglichen werden, daß es zu einer gewissen Gesundheit gebracht wird, es kann aber nicht die höchste Vollkommenheit erreichen und entsprechende Leistungen vollbringen. Die Einbildungskraft entfaltet ihre höchste Tätigkeit, wenn die Sinne ruhen und deren Wirkungen aufgehoben sind.[111] Dann strömt eine gewisse Emanation auf sie, welche die Ursache der Wahr-Träume ist, dieselbe Emanation ist auch die Ursache der Prophetie, sodaß es zwischen ihr und den wahren Träumen nur einen graduellen aber keinen Wesensunterschied gibt,[112] was auch in den Aussprüchen der Rabbinen angedeutet wird, wie z. B. der Ausspruch „der Traum ist $^1/_{60}$ der Prophetie".[113]

Außer den Träumen ist noch eine Form der Prophetie vorhanden und zwar die Vision.[114] Während der Vision empfängt der Prophet in wachem Zustande die göttliche Offenbarung. Der Prophet befindet sich in einem Zustande von „Wirrnissen und Schrekken", seine Kräfte nehmen ab und seine Gesichtszüge verändern sich. Dann findet die Erleuchtung durch die göttliche Emanation auf den Intellekt und auf die Einbildungskraft des Propheten statt. Wie Maimonides es in verschiedenen Stellen seines „Führers" behauptet, findet jede Inspiration der Propheten (außer Moses) durch die Vermittlung eines Engels statt.[115]

Sowohl im Traume als auch in visionärem Zustande erscheinen die dargestellten Dinge, infolge der vollkommenen Wirkung der Einbildungskraft, dem Propheten als etwas Reales und Existierendes.

Die Prophetie kann nicht habituell im Geiste des Propheten existieren, denn die Emanation erfolgt zuerst auf den aktiven Intellekt und dann erst auf die Einbildungskraft. Die Phantasie ist aber eine an die Materie gebundene Kraft, die von der Potenzialität zur Aktualität übergeht, sie ist also nicht immer tätig. Die göttliche

110. Ebd. . . . quod perfectio virtutem corporalium de quarum universitate est virtus imaginativa, eget bonitate complexionis illius membri in quo est virtus.
111. Ebd.
112. Ebd. . . . Haec est causa somniorum verorum et eadem est causa prophetiae sed est differentia in multo et pauco . . .
113. Talmud Babli: Berachot 57b.
114. Dux II, Kap. 35, 42, 43; III, Kap. 46.
115. Dux I, Kap. 37: . . . Jam fecit nos scire creator veritatem prophetiae et substantiam eius et fecit nos scire quod est perfectio eius quae accidit in somniis vel in visione.

Erleuchtung bewirkt nicht ein beständiges dauerndes Wissen des Propheten, denn wie wir oben zeigten, wird sehr oft die Prophetie unterbrochen, sei es aus physischen und psychischen Gründen, sei es aus göttlichem Willen. Die biblischen Schilderungen der Prophetie lassen es auch eigentlich nicht zu, von der Prophetie als von einer habituellen, innewohnenden Inspiration zu sprechen. Die Prophetie ist also ein Akt. Nur Moses besaß die ungewöhnlichen prophetischen Gaben, daß bei ihm die Inspiration eine habituelle war.[116]

Der Prophet erlangt Erkenntnisse, die man durch Studium und Spekulation nicht erreichen kann, er erlangt also übervernünftige Erkenntnisse.[117] Diese Erkenntnisse sind für den Propheten von apodiktischer Gewißheit und von wissenschaftlichem Wert, denn die göttliche Emanation verleiht dem Denkvermögen eine solche Vollkommenheit, daß es die Dinge vollkommen erkennt, als hätte es diese durch logische Schlußfolgerungen gewonnen. Zum Unterschied vom falschen Propheten muß der wahre Prophet zur höchsten spekulativen und geistigen Vollkommenheit gelangen, denn nur ein solcher kann neue Kenntnisse durch die göttliche Emanation erreichen.

Es können aber auch solche Erkenntnisse durch die Prophetie geoffenbart werden, die der Mensch durch eigene Denktätigkeit herausfinden könnte. Diese Vernunfterkenntnisse übersteigen aber die Denkfähigkeit des Volkes und mußten daher auf dem Wege der Offenbarung bekanntgegeben werden.[118]

4. Die Anlagen, die zur Erreichung der Prophetie notwendig sind.

Die Vollkommenheit der Vernunft und des Wissens, die für den Propheten absolut notwendig ist, kann durch eine entsprechende Erziehung herbeigeführt werden. Die Vollkommenheit der Einbildungskraft hängt von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen ab.[119] Die Vollkommenheit des Charakters ist durch das Aufhören

116. Dux II, Kap. 45.

117. Dux I, Kap. 39: scito etiam quod prophetae veri habent apprehensiones speculativas quarum causas ex quibus provenit scitum illud non potest homo apprehendere sinplici consideratione . . .

118. Siehe „Glauben und Wissen", S. 42—49.

119. Dux I, 37: . . . scito quod cum fuerit aliquis homo singularis, cujus cerebri substantia fuerit in radice suae creationis in fine debito in materia clara et in temperantia appropriata cujuslibet partium suarum insuä mensura et positione . . . homo ille studuerit in disciplina et scientia donec exeat de potentia ad actum et intellectus humanus fuerit inventus in eo perfectus in fine perfectionis et mores ejus fuerint, mundi et omnia desideria eius fuerint et sciat secreta universi esse et causas omnium quae sunt in mundo et cogitationes amaverit et intenderit rationibus nobilibus et studium eius fuerit in scientia Creatoris et intellectu operum ipsius et

des Gedankens an alle leiblichen Genüsse und die Beseitigung des Verlangens nach den törichten und verderblichen Ehrenbezeugungen jeder Art erreicht. Das Verlangen des Propheten muß auf die Erkenntnis der Geheimnisse des Seienden und seiner Ursachen gerichtet sein, seine Gedanken immer auf erhabene Dinge hinzielen und sein Augenmerk auf die Erkenntnis Gottes und auf die Betrachtung seiner Werke gerichtet sein. Wenn ein Mensch diese Vollkommenheiten besitzt, ist er naturgemäß für die Prophetie befähigt. Die Einbildungskraft ist eine dem Körper innewohnende Kraft und so ist es auch erklärlich, daß die Prophetengabe zur Zeit der Trauer oder des Zornes unterbrochen wird.[120]

Das Maß der göttlichen Emanation ist durch die Aufnahmefähigkeit des Empfängers bedingt. Wenn die Vernunftemanation sich nur auf das Denkvermögen ergießt, so gehört ein solcher Mann zu den Forschern und Gelehrten.[121] Ergießt sich aber die Emanation nur auf die Phantasie allein, so wird ein solcher Mann ein Staatsregent oder Gesetzgeber, Wahrsager oder Zauberer oder einer, der „wahre" Träume hat. Manche Menschen dieser Klasse haben merkwürdige Phantasien, Träume und wirre Zustände im Wachen, die den prophetischen Visionen ähnlich sind, sodaß sie sich für Propheten halten, infolge ihres schwachen rationellen Vermögens können sie jedoch zwischen Phantasie und Wirklichkeit nicht unterscheiden. Innerhalb jeder dieser Klassen gibt es verschiedene Stufen. Ergießt sich aber die Emanation sowohl auf den Verstand als auf die Einbildungskraft, so wird der betreffende Mann kraft des göttlichen Willens den Propheten angehören.[122]

5. Die Stufengrade der Prophetie.

Bevor Maimonides die verschiedenen Grade der Prophetie aufzählt,[123] behauptet er, es sei auch möglich, daß manche Offenbarungen eines Propheten auf einer gewissen Stufe stehen, während andere zu einer anderen Zeit einer niederen Offenbarungs-

in his quae oportet credi de ipso et elongaverit a se concupiscentias et desideria voluptatum bestialium scilicet cibi et potus et coitus. . . homo igitur cujus fuerint mores et dispositiones praedictae non est dubium quod cum virtus eius imaginativa, quae est in fine perfectionis, laboraverit et intellectus fuerit effusus super eum secundum perfectionem speculationis suae, apprehendet rationes spirituales valde mirabiles et non videbit nisi Creatorem et angelos eius. . . .

120. Dux I, Kap. 37.

121. Dux I, Kap. 38.

122. Dux I, Kap. 38. . . . si vero fuerit iste splendor sufficiens utrique virtuti, scilicet rationali et imaginative in fine perfectionis suae in creatione, isti tales dicuntur prophetae. . .

123. Dux II, Kap. 45.

stufe entsprechen. Denn ebenso wie der Prophet nicht seine ganze Lebenszeit hindurch prophezeit, sondern zu einer gewissen Zeit Offenbarungen hat und ihm dann diese Offenbarungen längere Zeit vorenthalten sind, so können auch zu einer gewissen Zeit seine Prophetien der höchsten Stufe und zu einer anderen Zeit einer niedrigeren Stufe angehören.

Die folgenden ersten beiden Stufen sind eigentlich nur Vorstufen der Prophetie, sie stehen aber der eigentlichen Prophetie sehr nahe.

Die erste Stufe[124] der Prophetie ist die, daß einem Manne der Beistand Gottes zuteil wird, der ihn dazu bewegt und antreibt, eine wichtige Tat zu vollbringen wie z. B. die Gemeinschaft der Frommen vor der Gemeinschaft der Bösen, oder eine angesehene und edle Einzelperson zu retten oder vielen Menschen Wohltaten angedeihen zu lassen. Dasjenige, was ihn bewegt es zu tun, ist in seiner Seele selbst vorhanden und dies nennt man den „Geist des Herrn". Auf dieser Stufe waren die Richter Israels. So z. B. Jephtach, Simson, Saul. Moses war, von dem Zeitpunkte an, da er ins männliche Alter trat, in dauerndem Besitze dieses Geistes. Ebenso David seit der Salbung.[125]

Die zweite Stufe[126] ist die, daß der Mensch fühlt, daß ihm etwas ins Herz gedrungen und eine andere Kraft in ihm entstanden sei, außer seiner natürlichen Kraft, die ihn antreibt zu reden, sodaß er über Wissenschaften oder über heilsame sittliche Zurechtweisungen oder über göttliche Dinge redet. Dies alles geschieht aber zur Zeit des Wachens und bei regelmäßigem Gebrauch seiner Sinne. Von einem solchen Menschen wird auch gesagt, er rede durch den heiligen Geist. Vermöge dieser Art des heiligen Geistes dichtete David[127] die Psalmen und verfaßte Salomo die

124. Dux II, Kap. 45: Primus gradus ipse est principium graduum prophetiae verbi gratia si sit aliquis horum qui habeat animum et audaciam specialem quae moveat et doceat ipsum ad aliquid faciendum quod sit rectum et nonorabile: sicut est ut evadant boni homines de manibus impiorum, vel ut evadat bonus homo honoratus vel ad inducendum bonum super multos.

125. Ebd. Iste autem fuit gradus iudicum Israel, de quibus universaliter dictum est: Suscitavit eis dominus iudices atque fuit dominus cum ipsis iudicibus et salvavit eos de manibus inimicorum. . . . Sicut dictum est spiritus domini descendit super Effra. Et de Sampsone dictum est. . . . Et de Saule dictum est. . . .

126. Ebd. Secundus gradus est quod inveniet homo aliquid quod intrat in cor eius et potentiam aliam praeter potentiam naturalem quae descendit super ipsum et docet eum ad loquendum et loquitur in scientiis, vel laudibus Dei, vel in verbis utilibus vel in rationibus compositionis morum vel in rationibus spumalibus. . . .

127. Ebd. . . . Cum isto ergo spiritu et cum sibi simili composuit David Psalterium et Salomon composuit Parabolas et Ecclesiastem et Cantica

Sprüche, den Prediger und das Hohe Lied und auf diese Weise entstanden die Bücher Daniel, Job, die Chronik, die Estherrolle.[128]

Die eigentliche Prophetie zerfällt in zwei Formen: Traum und Vision. Die höhere Form der Prophetie ist die Vision. Der prophetische Traumzustand zerfällt in fünf Unterabteilungen. Von denen ist

die dritte Stufe[129] die erste unter denen, wo jemand sagt, daß das Wort des Herrn an ihn ergangen ist. Der Prophet sieht ein Bild im Traume und es wird ihm auch die Bedeutung und Erklärung des Bildes geoffenbart. Zu dieser Stufe gehören die Prophetien des Zacharias.

Die vierte Stufe[130] ist die, daß der Prophet deutliche Worte hört, jedoch ohne Bewußtsein ihres Urhebers, wie es z. B. bei Samuel war.

Die fünfte Stufe[131] ist die, wenn ein Mensch mit dem Propheten redet, wie z. B. bei Jezechiel.

Die sechste Stufe[132] ist die, daß ein Engel im Traum zum Propheten redet. Dies ist bei den meisten Propheten der Fall.

Die siebente Stufe[133] ist die, daß der Prophet im Traume eine Erscheinung hat, als ob Gott mit ihm redet. Es folgen dann die vier Grade in der Vision, nämlich:

die achte Stufe.[134] Der Prophet sieht Bilder in der Vision wie Abraham zwischen den Tierstücken.[135]

Die neunte Stufe[136] ist die, daß er in der Vision Worte hört wie es bei Abraham vorkommt.[137]

Die zehnte Stufe[138] ist die, daß der Prophet in der Vision

Canticorum. Similiter quoque Daniel et Job et liber Paralipomenon et alia Scripta. . . .

128. Siehe Talmud Babli: Baba Bathra 14b.
129. Ebd. Tertius gradus ipse est principium graduum secundum quos dicitur: Verbum Domini fuit in me et similia. Et secundum hoc est quod propheta videbit similitudine in somnio. . . . in eodem somnio prophetiae manifestabitur ei ratio ipsius similitudinis. . .sicut in pluribus similitudinibus Zachariae.
130. Ebd. Quartus gradus; Audiet verba in somnio. . .
131. Ebd. Quintus gradus est cum loquitur ei homo in somnis sicut dictum est in quadam parter Ezechielis. . . .
132. Ebd. Sextus gradus, cum loquet ei angelus in somnis. . .
133. Septimus gradus, cum videbit in somno prophetiae: quasi Creator loquatur cum eo, sicut Esaias. . . .
134. Ebd. Octavus gradus est: Cum veniet ad ipsum verbum Domini in visione prophetiae. . . sicut Abraham. . .
135. Gen. 18, 1 ff.
136. Ebd. Nonus gradus: Audiet verba prophetiae in visione sicut Abraham . . .
137. Gen. 15,4.
138. Dux II, 45: Decimus gradus: Videbit hominem loquentem secum in visione prophetiae. . .

einen Mann sieht, der mit ihm redet wie Abraham bei den Eichen Mamre[139] oder wie Josuah vor Jericho.[140]

Die elfte Stufe[141] ist die, daß der Prophet einen Engel sieht, der mit ihm redet, wie Abraham als er Isaac opfern wollte. Dies ist die höchste Stufe der Prophetie, die die Hl. Schrift bezeugt. Die Prophetie des Moses, die eine rein intellektuelle Schau war, ist eine eigenartige Erscheinung, die über alle übrige Prophetie erhaben ist.

Um kurz die Theorie des Prophetismus des Maimonides zu charakterisieren, ist hinzuzufügen, daß auch in dieser Lehre die maimonidische Auffassung vertreten ist, daß zwischen Offenbarungs- und Vernunftswahrheiten eine Identität besteht. Der Prophet ist zugleich Philosoph und in der prophetischen Eingebung ist philosophische Wahrheit enthalten. Das intuitive Auffassungsvermögen des Propheten übersteigt die Grenzen der menschlichen Vernunfterkenntnis. Die prophetische Inspiration hebt die menschliche Erkenntnis empor, die die höchsten metaphysischen Probleme aus eigener Kraft nicht lösen kann. Wir sahen, daß Maimonides für die Erlangung der Prophetie natürliche und sittlich-ethische Bedingungen forderte. Diese allein genügen aber nicht, denn das Eintreffen der Inspiration ist vom göttlichen Willen abhängig. Über alle Prophetie ist die prophetische Sendung des Moses weit erhaben. Sie steht da als eine einzigartige Erscheinung in der Geschichte der Menschheit. Somit ist das Gesetz des Moses als das geoffenbarte Gesetz schlechthin zu betrachten, das durch keine spätere Offenbarung aufgehoben werden kann.

§ 4. Die Theorie der Prophetie des Thomas von Aquin.

Die Lehre von der Prophetie, die im maimonidischen System eine Zentralstellung einnimmt, hat auf die Scholastiker einen großen Einfluß geübt. Seine Theorie der Prophetie, die die wissenschaftlichen Ergebnisse der Zeit mit den Lehren der Hl. Schrift in großartiger Weise harmonisch vereinigt, hat bereits den Lehrer des Thomas, Albertus Magnus, in hohem Maße beeinflußt.[142]

139. Gen. 18,1 ff.
140. Jos. 5,12—15.
141. Dux II, 45: Gradus undecimus: Videbit angelum sibi loquentem in visione. . . sicut Abraham. . .
142. M. Joel (Verhältnis Albert d. Großen zu Moses Maimonides, 1876, S. 18—19): „Die Prophetie ist eben nach Albert dem lumen naturale nicht mehr zugänglich. . . Die klassische Auseinandersetzung des Maim. über die Prophetie ist in den Schriften Alberts eingearbeitet, nur daß sie bei ihm herabgesetzt ist zu einer Theorie der natürlichen Prophetie, wie sie auch in der heidnischen Welt vorgekommen sei."

Thomas von Aquin, der mit den philosophisch-theologischen Ansichten des Rabbi Moyses so innig vertraut war, hat die Ausführungen des Maimonides über die Prophetie ausgiebig benutzt und mit seinem religionsphilosophischen System verwoben.

In „De veritate" widmet Thomas die quaestio XII der Behandlung der Prophetie.

1. Wesen der Prophetie.

Das lumen gratuitum, welches eine Verstärkung und Vervollkommnung des lumen naturale ist, besteht darin, daß Gott das Erkenntnisvermögen des Menschen erhebt und erleuchtet. Diese Vorbereitung des menschlichen Geistes zur Aufnahme der Offenbarung geschieht durch einen Engel, der die prophetische Offenbarung, die er von Gott empfangen hat, dem Propheten vermittelt. Wie wir sehen, stimmt dies mit der oben erwähnten maimonidischen Einsicht überein.[143] Thomas unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Prophetie. Er zitiert die Ansicht (die Maim. als die Ansicht der Philosophen kennzeichnet), die behauptet, die Prophetie sei ein natürliches Vermögen und der Prophet könne, wann er nur wolle, Künftiges voraussagen. Er verwirft mit Maimonides diese Ansicht und erwähnt eine zweite (die mit der maimonidischen identisch ist), die darauf hinausläuft, daß der Prophet in sich die nötigen natürlichen Bedingungen vereinigen müsse, um durch das Wirken einer höheren Ursache ein Vorauswissen des Künftigen in sich aufnehmen zu können. Auch diese „naturalistische" Ansicht des Maimonides will Thomas nicht ganz gelten lassen. Diese Auffassung der Prophetie sei zwar für eine gewisse Art von prophetischen Zuständen zutreffend, nicht aber für die Prophetie der Apostel.[144]

Thomas hat sicherlich die maimonidische Theorie im Auge gehabt, wenn er behauptet, daß die natürliche Prophetie ein Mittelding zwischen Traum und göttlicher Prophetie sei und darum nenne man auch den Traum einen Teil oder Spezialfall der natürlichen Prophetie.[145]

143. Art. 8 ad 5. . . cum Angelus non sit causa revelationis propheticae nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio angelica sed divina.

144. Art. III: Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quio scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicujus superioris causae praescientiam futurorum. Quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

145. Art. III: Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel causa prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae. Vgl. oben, S. 41.

Die eigentliche Prophetie ist ein übernatürlicher Vorgang. Die drei Punkte, die nach Thomas die übernatürliche Prophetie kennzeichnen, unterscheiden sich wohl kaum von den Merkmalen, die auch Maimonides für die wahre Prophetie fordert:

1. Die übernatürliche Prophetie hat ihr Voraussehen künftiger Dinge unmittelbar von Gott, obwohl ein Engel mit Hilfe des göttlichen Lichtes dabei mitwirkt.
2. Während die natürliche Prophetie sich nur auf solche künftige Dinge erstreckt, die eindeutig bestimmte Ursachen in der Natur haben, verhält sich die übernatürliche Prophetie gleichmäßig zu allen.
3. Ferner, während die natürliche Prophetie nicht unfehlbar voraussieht, sondern voraussagt, was in den meisten Fällen eintrifft, sieht die wirkliche Prophetie unfehlbar alles voraus.

Thomas behauptet, daß die Prophetie, die nur durch eine geistige Vision zustande kommt, höher sei, als diejenige, die mit einer phantasiemäßigen Vision verbunden ist, während nach Maimonides es einer Einwirkung der Emanation sowohl auf den Verstand als auch auf die Einbildungskraft bedurfte.[146] Thomas begründet seine Ansicht mit der Annahme, daß durch die Emanation (derivatio) des Verstandes auf die Einbildungskraft innerhalb der geistigen Vision die ganze Fülle der prophetischen Offenbarung im Verstande aufgefaßt wird, sodaß dann das geistige Schauen von größerer Fülle ist. Er führt die maimonidische Ansicht an, ohne ihr aber folgen zu können.[147]

Thomas wirft die Frage auf, ob die Prophetie ein Akt oder ein Habitus sei[148] und beantwortet die Frage im maimonidischen

146. s. oben, S. 43.

147. Art. 12: Propheta, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia, quae habet imaginariam visionem, est perfectior, quam quae habet intellectualem tantum. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur. Ipse enim ponit, quod Prophetia David fuit inferior prophetia Isaeiae vel Hieremiae, cujus contrarium dicitur a sanctis. Habet tamen veritatem quantum ad aliquid ejus dictum, quia scilicet judicium non perficitur his, de quibus est judicandum. Unde in illa prophetia, in qua percipitur intellectuale lumen solum modo ad judicandum, est ipsum lumen non determinatam cognitionem alicujus faciens, quo usque opponantur aliqua, de quibus est judicandum vel a se, vel ab alio accepta, et sic intellectualis visio per imaginationem sicut commune determinatur per speciale.

148. Art. 1. . . Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetae per modum cujusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis; ita nec lumen praedictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. . . et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sinne. Das prophetische Licht ist kein habituelles, beständiges. Es ist vielmehr nach Art einer Passion in der Seele des Propheten wie das Sonnenlicht in der Luft. Wie das Licht in der Luft nur dann bleibt, wenn die Sonne scheint, so bleibt auch die göttliche Erleuchtung im Geiste des Propheten nur solange, als der Prophet aktuell inspiriert wird.

2. Gegenstand der Prophetie.

Was den Gegenstand der Prophetie betrifft, so definiert ihn Thomas folgendermaßen: Die Prophetie ist die göttliche Erleuchtung, die den Ausgang der Dinge mit unfehlbarer Wahrheit verkündet. Mit Maimonides erklärt Thomas, daß die Prophetie, die die Erkenntnis des Fernliegenden ermöglicht, in ihrem Bereich zwei Arten von Dingen hat: Solche Dinge, die von sich aus fern sind (ex parte ipsorum) und solche Dinge, die auf Grund unserer natürlichen Veranlagung (quaedam vero ex parte nostra) uns unbekannt bleiben müssen.

Bei den Dingen, die auf Grund unserer natürlichen Beschaffenheit uns fernliegen, ist auch zweierlei zu unterscheiden: manches liegt so fern, daß es alle menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt, und manches, welches zwar die Erkenntnis irgendeines Menschen übersteigt, nicht aber die menschliche Erkenntnis schlechthin, z. B. das, was die Gelehrten und Philosophen durch Demonstration und Spekulation erkennen, während die Ungebildeten dies niemals erkennen würden, hätte sie nicht die göttliche Offenbarung dazu erhoben. Also können auch Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung geoffenbart werden im Hinblick auf die unwissende Masse des Volkes.[149]

Thomas ergänzt den oben angeführten, echt maimonidischen Gedanken, mit einem andern, der von demselben stammt. Er behauptet nämlich, daß der Prophet keinen Vorzug vor denjenigen besitze, die sich durch eigene Forschung und Nachdenken dieselben Vernunfterkenntnisse erworben haben.[150]

149. s. die Abhandlung „Glauben und Wissen“ bei Maimonides und Thomas von Aquin auf S. 23—33 der Arbeit.

150. Quaest. 12 Art. 2: Ad ea, quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et cujuscunque alterius. Sed in omnibus, quae sciuntur per demonstrationem idem est judicium prophetae et cujuscunque alterius scientis illud et neuter alii praefertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his, quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia. Darauf in der Conclusio: Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses nin intelligit, quin de his, quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetae, sed quia, ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt, an de his habeatur prophetia vel non.

3. Die Anlagen, die zur Erreichung der Prophetie notwendig sind.

Mit Maimonides lehrt Thomas, daß zur Erlangung der Prophetie drei Voraussetzungen erforderlich seien: Ein klarer Verstand, eine vollkommene Einbildungskraft und eine Seele, die alles Materielle zu überwinden und zu beherrschen imstande ist.[151]

Wie aber Thomas weiter ausführt, ist die natürliche Veranlagung (dispositio naturalis) für die Prophetie so z. B. eine lebhafte Einbildungskraft, zwar erforderlich, aber nicht notwendig in vollkommenstem Maße vorausgesetzt. Denn Gott, der die Gabe der Prophetie (donum prophetiae) verleiht, besitzt die Macht dem Organ der Einbildungskraft eine bessere Beschaffenheit zu geben, so wie er auch trübe Augen so verbessern kann, daß sie klar sehen können.

Thomas wirft die Frage auf, ob zur Prophetie auch ein sittliches Gut (bonitas morum) erforderlich sei. Wie wir oben sahen,[152] fordert Maimonides vom wahren Propheten ein höchst vollkommenes sittliches Leben. Thomas behauptet hingegen, daß eine vollkommene Sittlichkeit nicht notwendig sei, denn darin erweise sich eben die göttliche Güte, daß er Gute und Schlechte benützt, um an sein Ziel, die „utilitas ecclesiae", zu gelangen. Insofern stimmt er der Ansicht des Maimonides zu, als er zugibt, daß es solche Sünden, die den Gebrauch der Prophetie hindern, geben kann. Fleischliche Sünden lenken den Sinn ganz von der geistigen Welt ab (mentem a spiritualitate . . . retrahunt); auf Grund dessen, daß jemand in fleischlichen Sünden versunken ist, wird er untauglich zur Prophetie, für deren Offenbarung die höchste Geistigkeit (summa spiritualitas mentis) erforderlich ist. Die geistige Sünde aber ist kein solches Hindernis für das geistige Leben; und so kommt es vor, daß jemand ein Prophet ist, während er in geistigen, nicht aber, während er in fleischlichen Sünden verstrickt ist oder in übermäßigen weltlichen Sorgen, die den Sinn von der Geisteswelt ablenken. Und so sagt Rabbi Moyses, dies sei das Zeichen dafür, daß jemand ein schlechter Prophet sei, wenn er von weltlichen Genüssen und Sorgen gefesselt sei.[153]

151. Art. III: Ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiae, et perfectio virtutis imaginative, et potestas animae, ut ei materia exterior obediat.

152. s. oben, S. 42—43.

153. Art. 5: Sciendum tamen, quod inter peccata, quibus charitas amittitur, quaedam sint, quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso, quod aliquis, qui peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur. Peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impe-

4. Die Stufengrade der Prophetie.

Was die Grade der Prophetie anbetrifft, folgt Thomas der Einteilung des Maimonides. Er unterscheidet mit Maimonides zwei Vorstufen, die keine eigentliche Prophetie darstellen und zählt nachher die verschiedenen Stufen der eigentlichen Prophetie in einer veränderten Gruppierung auf. Über allen Stufen der Prophetie steht aber die Prophetie des Moses, den er mit Maim. als den „excellentior aliis Prophetis" charakterisiert. Mit Maimonides teilt ferner Thomas die Ansicht, daß es nicht notwendig sei, daß sich bei demselben Propheten immer derselbe Grad der Prophetie findet, da doch dies von der Fülle der göttlichen Inspiration abhängt, die zeitlich und graduell, vorübergehend und wechselbar ist.[154]

Die erste Vorstufe der Prophetie[155] besteht darin, daß jemand eine gewisse Kühnheit und Bereitschaft in sich fühlt, eine gewisse Tat zu vollenden oder eine gewisse Ansprache zu halten, jedoch ohne daß ihm eine Offenbarung zuteil wird. Auf dieser Stufe war Samson.

Die zweite Vorstufe ist die, daß der Mensch eine geistige Vision nur dem Urteile nach hat, wie bei Salomon.[156]

Zur eigentlichen Prophetie übergehend teilt Thomas mit Maimonides „sogar gegen die Auctorität der Glossa"[157] jede Prophetie in eine solche in schlafendem (Traum) und eine solche in wachendem (Vision) Zustande ein: Somnium et visio. Die Prophetie in wachendem Zustande ist allerdings eine höhere als die, die im Traume vorkommt, weil der Verstand dann besser urteilen kann.[158] Dies stimmt mit der maimonidischen Auffassung überein.

diunt et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus, vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus.

154. Art. 13 ad 2. . . quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophetae, sed sit quasi quietem passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu prophetiae; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

155. Ebd. infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei revalatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Sampsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur.

156. Ebd. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum judicium, ut in Salomone.

157. A. Merx: Die Prophetie des Joel. Halle 1879. S. 354.

158. Ebd. Secundo possunt distingui gradus prophetiae ex dispositione prophetantis: et sic, cum prophetia fiat in somnio et visione vigiliae, ut dicitur Numer XI, perfectior est gradus prophetiae quae est in vigilia, quam

Thomas führt noch folgende Unterscheidungsmerkmale der Grade der Prophetie an, die, wenn auch anders geordnet, doch mit der maimonidischen Einteilung übereinstimmen. Je deutlicher die Prophezeiung ist, um so höher ist die Stufe, die der Prophet erreicht hat. Die Worte bezeichnen aber deutlicher den Inhalt der Prophetie als Gestalten und Bilder. Ferner ist es eine höhere Stufe, wenn der Prophet den Sprechenden während des Traumes oder der Vision sieht. Eine viel höhere Stufe hat der Prophet erreicht, wenn er die Gestalt des Engels sieht, als wenn er die Gestalt eines Menschen sehen würde. Die höchste und erhabenste Stufe ist dann erreicht, wenn dem Propheten die Gestalt Gottes erscheint.[159] Diese Stufe, die über aller Prophetie steht, ist aber nur Moses vorbehalten. Damit kommen wir zur Behandlung der besonderen Stellung, die Moses unter den Propheten einnimmt.

5. Die Prophetie des Moses.

Die Patristiker haben dahin entschieden, daß David als der höchste Prophet anzusehen ist: quia plura Christi mysteria magis expressit.

Thomas vertritt aber den maimonidischen und somit den allgemein verbreiteten jüdischen Standpunkt, daß Moses als der größte Prophet zu betrachten ist.

Unter den Argumenten für das Quod non führt Thomas an die Ansicht des Gregorius in Homil. XVI in Ezechiel und die Worte der Glossa: „David Propheta fuit exzellentissimus", die in David den größten Propheten sehen wollen. Gegen die von Maimonides

quae est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus ad judicandum; . . .

159. Ebd.: . . . tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I Regum III, quam quando demonstrantur aliquae figurae, quae sunt aliarum rerum similitudines, ut olla succensa ostensa est Hieremiae, Hierem. I: ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticae demonstrantur. Quarto ex parte ejus qui revelationem fecit: eminentior enim gradus prophetiae est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum; sive sit in somnio sit in visione: quia ostenditur quod magis accedit Prophetae ad cognitionem eius qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiae est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior si videatur in figura Dei, sicut (Isai I.) Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiae revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem; tanto ostenditur plenior prophetiae receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiae.

vertretene Ansicht spricht ferner die Stelle in Matth. XI, 11: „Unter den von Weibern Geborenen ist kein Größerer aufgestanden als Johannes der Täufer".

Thomas begründet die maimonidische Ansicht, indem er vier Merkmale anführt, die den Propheten Moses graduell und wesenhaft von den anderen Propheten unterscheiden. Diese vier Punkte, die er bei Maimonides[160] vorgefunden hat und von ihm entlehnt, sind folgende:

1. Moses besaß in höchstem Maße das geistige Schauen (visio intellectualis), wie es auch heißt Num. XII, 8: „unverhüllt und nicht in Rätseln und Bildern schaute er den Herrn". Dieses Schauen kam nicht durch Vermittlung eines Engels zustande, wie es bei den anderen Propheten der Fall war, wie es auch die Hl. Schrift bestätigt: „Von Mund zu Mund spreche ich zu ihm" (daselbst).[161]
2. Das phantasiemäßige Schauen (visio maginaria) war bei Moses in vollkommenstem Maße vorhanden, denn er hatte dies willkürlich zur Verfügung (habituell), wie es im Exot. XXXIV, 11 heißt: „Es sprach der Herr zu ihm von Angesicht zu Angesicht, wie der Mensch zu seinem Freunde zu sprechen pflegt". Als weiterer Vorzug des phantasiemäßigen Schau-

160. In seiner Einleitung zur Lehre von der Prophetie (Dux II, Kap. 36) schreibt Maim.: „Quam ostendi genti quatuor differentias, in quibus differt prophetia Moysi a prophetia omnium aliorum prophetarum et induxi super hoc probationem et exposui hoc in expositione de Misna et in aggregatione mea magna et non est necesse nisi repetatur nec est re ratione istius libri . . . ad prophetiam vero Moysi non extendam manum meam in capitulis istis, neque palam neque in occulto. Im Mischnakommentar, Einleitung zum 11. Kap. des Traktats Sanhedrin) und im Mischne Tora, Jessode Hatora VII, schildert Maim. die Ausnahmestellung der Prophetie des Moses. Wie Merx a.a.O., vermutet, hat sich Thomas auf irgendwelche Weise auch mit diesen Stellen bekannt gemacht. Im „Dux" behandelt Maim. die Sonderstellung des Moses nur nebensächlich im 36. u. 40. Kapitel des zweiten Teiles.

161. Quaest. XII art. XIV: Respondeo dicendum, quod inter Prophetas aliqui secundum aliquid diverso modo possunt majores reputari; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit; in eo enim quatuor res, quae ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer. XII,8: Palam, et non per aenigmata et figuras, Dominum videt. Et haec quidem ejus visio non est facta Angelo mediante, sicut aliae visiones prophetales; unde ibidem dicitur: Ore ad os loquor ei. Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad mutum habebat; unde dicitur Exod XXXIII, 11, quod „loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum"; in quo etiam alia ejus eminentia quantam ad imaginariam visionem potest notari, quo ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur.

ens ist bei ihm festzustellen, daß er nicht nur die Worte des Offenbarenden hörte, sondern ihn sah, nicht in Gestalt eines Menschen oder eines Engels, sondern Gott selbst, nicht im Traume, sondern im Wachen, was bei keinem anderen Propheten der Fall war.

3. Sein Verkünden geschah in vorzüglicher Weise, denn er sprach „ex parte Domini" zum ganzen Volke mit den Worten: „So spricht der Herr". Er verkündete ferner ein neues Gesetz, während die früheren Propheten nur die Vorbereitungen für das künftige Gesetz Mosis trafen und die späteren Propheten durch ihre Verkündigungen hinwirkten, daß das Gesetz Mosis beachtet werden sollte.[162]
4. Endlich in Betreff der Wunder, die er an dem ganzen Volke der Aegypter und vor ganz Israel vollbracht hat, während die anderen Propheten nur besondere Zeichen für einzelne Personen haben.[163]

Diese Ausnahmestellung des Moses wird von der Hl. Schrift bestätigt, wie es auch in Deut. 34, 10 heißt: „Nicht hat sich ferner ein Prophet in Israel erhoben wie Moses, den der Herr von Angesicht zu Angesicht gekannt hätte".

Wie Thomas aber weiter ausführt, ist Moses als der größte Prophet des Alten, nicht aber des Neuen Testaments anzusehen.[164] Er beruft sich dabei auf die Stellen in Matth. XI, 11 und Matth. II, 13.

Zusammenfassend ergibt sich, daß bei Thomas wie bei Maimonides die Prophetie als ein vorübergehender Zustand, in dem übernatürliche und auch natürliche Wahrheiten geoffenbart werden, zu

162. Ebd. Tertio ejus denuntiatio fuit excellentissima; . . . Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens: Haec dicit Dominus! et non uni Familiae, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius Prophetae praecedentis, sicut Prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi; unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi, quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum.
163. Ebd. Quarto fuit eminentior quantum ad ed quae ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis: alii vero Prophetae fecerunt particularia signa ad speciales personas et specialia negotia; unde dicitur Deuter. ult. 34 Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem". Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Aegypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia quae fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus quia in sola virga descendit in Aegyptum, non solum ad denuntiandum verba Domini, sed ad flagellandum Aegyptum, et populum liberandum.
164. Ebd. . . . quod cum Moyses aliis praefertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti. . . .

betrachten ist. Verstand und Phantasie wirken dabei mit. Dem Verstande kommt außer dem geistig-intellektuellen Schauen auch ein Urteilen über das Geschaute zu. Das Empfangen (intellektuelles oder phantasiemäßiges) und das Urteilen sind die Funktionen, die sich während der prophetischen Eingebung betätigen. Der Prophet muß außer der Inspiration auch eine gewisse Kühnheit und Bereitschaft in sich besitzen, die zur Verkündigung der Prophetie unbedingt notwendig ist. Die natürlichen, und insbesondere die sittlichen Eigenschaften sind bei Thomas nicht unbedingt erforderlich; das Ausbleiben der sittlichen Reinheit kann aber den Geist des Propheten schwächen und ihn zur Prophetie untauglich machen. Die Prophetie des Moses ist über alle anderen Prophetien des alten Testaments hoch erhaben.

Aus unserer obigen Darstellung erhellt die Gedankenähnlichkeit und der große Einfluß, den die maimonidische Theorie des Prophetismus auf Thomas ausgeübt hat. Die Grundgedanken der thomistischen Theorie sind aus M. geschöpft. Was die wiederholte Betonung von Merx betrifft, Thomas nenne seine Quelle nicht,[165] so ist mit Mausbach zu antworten,[166] daß Thomas sich im Sentenzkommentar gelegentlich der Behandlung der „gradus prophetiae" ausdrücklich auf Rabbi Moyses bezieht. In „de veritate", nennt Thomas den Rabbi Moyses an drei Stellen (quaestio 12 Art. 2; art. 5; art. 12).

Wenn Merx behauptet: „Die thomistische Umarbeitung schlägt übrigens dabei nicht zum Vorteile der Theorie aus, denn die ungelenke Form, den Gegenstand in Quaestionen auseinanderzusetzen, läßt den bei Maimonides so großartigen systematischen Zusammenhang und die allein schon in der Reihenfolge der Untersuchungen liegende feine psychologische Motivierung gänzlich fallen und erschwert damit das tiefere Verständnis sowie die wahre Schätzung dieser ältesten umfassenden und geistvollen Lehre von der Prophetie", so ist dabei zu bemerken, daß Thomas als hervorragender Systematiker und geistvoller Wissenschaftler die von Maimonides empfangenen Gedanken nicht einfach abgeschrieben hat. Er war bemüht, das empfangene Gedankengut in sein umfassendes System organisch einzugliedern. Als christlicher Theologe hat er natürlich manches im christlichen Sinne umgearbeitet und in der üblichen scholastischen Methode auseinandergesetzt und seiner Abhandlung eingereiht, was ihm keineswegs zum Vorwurf gemacht werden kann.

165. Merx, a.a.O.
166. Mausbach: „Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Maim. in der Lehre von der Prophetie" in der Theol. Quartalschrift 1899, S. 559.

§ 5. Die Lehre vom Wissen Gottes bei Maimonides.

1. Der aristotelische Gottesbegriff und der Gott der Offenbarung.

Dem nach Erkenntnis strebenden Geiste des Aristoteles konnte das religiöse Problem gewiß nicht entgehen. Der Weltprozeß und die Himmelsphänomene mit ihrer Harmonie und Zweckmäßigkeit als das rationale Element einerseits und die seelisch-mystischen Elemente andererseits führen Aristoteles zu seinem Gottesbegriff.[167] Der wissenschaftliche Drang und das religiös-sittliche Bedürfnis mußten harmonisch ausgeglichen werden. Diese beabsichtigte Synthese ist aber dem großen Stagyriten mißlungen. Sein höchstes Prinzip „der erste Beweger", der allein unbewegt ist, ist zwar eine wissenschaftlich notwendige begriffliche Annahme, die aber das menschliche Gemüt keinesfalls befriedigen kann.

Der Gott des Aristoteles ist die Form der Formen, die reine Aktualität und der Inbegriff höchster Vollkommenheit.[168] Er ist als reiner Geist (νοῦς) transzendent und über allen Gegensätzen und Wechseln erhaben. Alles Wirken und Hervorbringen wird der Gottheit abgesprochen, aber als das höchste Wesen wird ihr dennoch die vollkommenste Eudämonie, der Zustand der denkenden Betrachtung, zugesprochen.

„Diese θεωρία kann bei Gott nur auf das Höchste und Beste gerichtet sein und dieses Höchste und Beste ist er selbst und da Gottes Tätigkeit in Sichselbstdenken aufgeht, ist sein Wesen (Denken des Denkens)":[169] νόησις νοήσεως.

Dieser Gotteswille, der Gott vom menschlichen Streben und von menschlicher Tätigkeit möglichst entfernt und entrückt sehen will, mußte vom religiös-denkenden Menschen als eine unbefriedigende Lösung betrachtet werden.[170] Umsoweniger konnte diesem Gottesbegriff ein im Judentume tief wurzelnder Mann wie Maimonides zustimmen.

167. Siehe Comperz: Griechische Denker. Leipzig 1909, Bd. III, S. 169.
168. Siehe Hans Meyer: Geschichte der alten Philosophie 1925, S. 289 ff.
169. Hans Meyer, a.a.O.
170. Trefflich ist die Charakterisierung der griechischen und jüdischen Weltanschauungsweise H. Wolfsons: „For the Greeks, change is unreal and evil; for the Hebrews the essence of reality is change. The Greek view of reality is static and structural; the Hebrews view id dynamic and functional. The Hebrew saw the world as a history. For them tho inwardneß of reality ley in the movement of events. The Greek saw the world as an immutable hierarchy of forms; for them the reality was the innert order of being. For the Hebrew is God the dynamic essence of the world, life, reality, natura naturans. . . ." Siehe H. Wolfson: „Maim. and Halevi" in Jewish Quarterly Review, 1912. 297—338.

Der Gott des Judentums ist der Gott der Geschichte, der dynamisch im Leben des Einzelnen wie im Leben der Völker eingreift. Es ist kein abstrakter durch philosophische Spekulation gewonnener Gottesbegriff. Der jüdische Gottesbegriff ist aus der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins hervorgegangen. Zwischen Gott und Mensch ist keine trennende Kluft wie bei Aristoteles vorhanden.[171] Es besteht vielmehr eine ethische Gemeinschaft, eine persönlich-voluntaristisch-ethische Beziehung, die Gott und Mensch verbindet. Die Religion des Judentums trägt einen ausgesprochen personalistischen Charakter, die vom aristotelischen Gottesbegriff gänzlich verschieden ist. „Der Gott der Propheten ist sittlicher Wille, der den Menschen fordernd und gebietend, verheißend und drohend gegenübertritt, der frei und unbedingt die Menschen und die Natur beherrscht . . . die jüdische Religion führt ihre Entstehung auf einen Bundesschluß zwischen Gott und Israel zurück . . . sie sieht ihren Ursprung in dem Akt geschichtlicher Offenbarung, in dem Israel zu dem Volke Gottes geworden ist."[172]

Dieser Begriff der Offenbarung ist fürs Christentum und für den Islam vorbildlich geworden. Allen späteren Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Philosophie liegt die Gewißheit der Offenbarung zugrunde bis zum Ausgang des Mittelalters hindurch.

Wie sieht nun der maimonidische Gottesbegriff aus? Mit der Beantwortung dieser Frage gelangen wir zur Attributenlehre, einem der schwierigsten und viel umstrittensten Probleme des Mittelalters, welches im maimonidischen System einen bedeutenden Platz einnimmt und den Ruhm des Maimonides für alle Zeiten gesichert hat.[173]

171. Klar spricht sich darüber der jüdische Gazzali des Mittelalters, Jehuda Halewi, in sein „Kusari" aus: „Nun ist mir klar geworden, wie sich der Gott Abrahams vom Gott des Aristoteles unterscheidet. Nach dem Ewigen sehnen sich die Gemüter durch Gefühl und Anschauung, zu Gott (des Aristoteles) lenkt bloß die Spekulation. Jenes Gefühl bringt die Menschen, die zu ihm gelangt sind, dahin, daß sie ihr Leben für ihre Liebe zu ihm hingeben und für sie sterben; während jene Spekulation die Verehrung Gottes nur solange als Pflicht hinstellt, als sie nicht schadet und keinen Schmerz verursacht." (Kusari, ed. Kassel, 1869. Teil 4, 16).

172. Julius Guttmann: Die Phil. des Judentums. 1933, S. 12 u. 19. Vgl. Troeltsch: Glauben und Ethos der hebräischen Propheten. Ges. Schriften IV, S. 48.

173. Julius Guttmann, a.a.O., S. 181 spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Seine berühmte Behandlung der Lehre von den göttlichen Attributen ist die energischste und durchgearbeitetste Fassung dieser Theorie, welche die islamische und jüdische Philosophie besitzt."

2. Der maimonidische Gottesbegriff und das Attributenproblem.

Im ersten Teil seines „Führers" ist Maimonides hauptsächlich bestrebt einen klaren und reinen Gottesbegriff zu entwickeln. Zu diesem Zwecke behandelt er die Anthropomorphismen der Hl. Schrift, die er in übertragenem, abstrakten Sinne deutet und kommt nachher zur philosophischen Erörterung des Gottesbegriffes.[174]

Wir müssen in Gott nicht nur die physische Einfachheit, d. h. Unkörperlichkeit und reine Aktualität denken. Der wahre Gottesbegriff setzt auch eine metaphysische Einfachheit voraus. Jede reale oder begriffliche Zusammensetzung und Mannigfaltigkeit ist mit dem logischen Gottesbegriff, der eine einfache Einheit fordert, in krassem Widerspruche. Jede Mannigfaltigkeit in der Gottesidee widerspricht aber auch der wahren Religion und somit sind sich Religion und Philosophie in ihrer Forderung nach einem klaren Gottesbegriff vollkommen einig.

Es ist für Maimonides eine axiomatische Wahrheit, die keiner Beweisführung bedarf, daß wir Gott keinerlei Attribute beilegen dürfen; denn Gott Attribute beilegen bedeutet die Einheit und somit die Unkörperlichkeit aufzugeben. Es gibt auch andere einleuchtende Wahrheiten für die ein unbefangener Mensch keinen Beweis verlangen würde, wie z. B. die Tatsache der Bewegung, der Willensfreiheit, des Entstehens und Vergehens und dergl. Es traten aber falsche und irrtümliche Ansichten auf, die die Natur der Dinge bestritten, das sinnlich Wahrnehmbare leugneten oder die Realität des Nichtseienden glaubhaft zu machen suchten; deswegen wurden die Forscher gezwungen, diese offenkundigen Tatsachen festzustellen und die erfundenen Gebilde zu widerlegen. So hat z. B. Aristoteles das Dasein der Bewegung beweisen müssen, weil sie geleugnet wurde,[175] und einen Beweis für die Unmöglichkeit der Atome erbringen müssen, weil man deren Existenz behauptete.[176]

Ebenso verhält es sich mit den Attributen Gottes. Es ist eigentlich ein Axiom, daß wir Gott keinerlei positive Attribute beilegen dürfen, denn jedes Attribut ist entweder ein Wesens- oder ein akzidenzielles Attribut. Im ersten Falle machen die Attribute das Wesen des Subjektes selber aus, sie sind also bloß eine unnütze Tautologie (z. B. Mensch = Mensch) oder eine Worterklärung (Mensch = vernünftiges Lebewesen). Die Worte „vernünftiges Lebewesen" sind die Merkmale des Begriffes „Mensch". Sie bezeichnen zwar das wahre

174. Dux I, Kap. 49 ff.
175. Vom Eleaten Zenon. Siehe Hans Meyer, a.a.O., S. 36.
176. Gemeint ist die atomistische Theorie des Leukipp und Demokrit. Siehe H. Meyer, a.a.O., S. 53 ff.

Wesen des Menschen, sie bringen aber nichts Neues hinzu. Sie sind bloß analytische Merkmale. Diese Art von Attributen ist bei Gott unzulässig, denn jede Definition besteht aus der Gattung und dem unterscheidenden Merkmal. Gott hat aber mit keinem anderen Wesen die Gattung gemein und auch keine das Wesen bindende Form. Er ist also undefinierbar.

Die Attribute sind eigentlich Eigenschaftswörter, die mit dem Dargestellten nicht identisch sind, die vielmehr etwas bezeichnen, das zu ihm hinzukommt. Diese Attribute sind nur zufällige Bestimmungen des Subjekts; sie bleiben Akzidenzien, auch wenn man diesen Namen zu vermeiden sucht,[177] und zeitweilige oder vorübergehende Eigenschaften sind mit dem Gottesbegriff undenkbar.

Würde man in Gott eine Vielheit von Attributen annehmen, so würde daraus folgen müssen, daß es viele ewige Dinge gibt. Im richtigen Gottesbegriff gibt es aber keine Zusammensetzung und keine Vielheit. Der wahre Monotheismus ist nur mit dem Glauben an ein einfaches Wesen, bei welchem es weder innerhalb noch außerhalb des Denkens eine Vielheit geben kann, verträglich. Die Attribute, die die Hl. Schrift Gott beilegt, drücken die Wirkungen, die von ihm ausgehen, aus.[178] Einige von diesen Attributen dienen auch dazu, Gott als vollkommen darzustellen.[179] Sie sagen aber keinesfalls eine Zusammensetzung im einfachen göttlichen Wesen aus. Diese Attribute sind notwendig, um dem Volke das Dasein und die Allmacht Gottes beizubringen.[180]

Aus der Mannigfaltigkeit der Wirkungen, die von Gott ausgehen, ist es nicht notwendig eine Vielfachheit im Wesen Gottes und somit viele ewig existierende Dinge anzunehmen. So kann z. B. das Feuer manche Dinge schmelzen, manche härten, einige kochen, einige verbrennen, diese weiß und jene schwarz machen, obwohl all dies durch eine einzige Qualität, nämlich durch seine Wärme, hervorgebracht wird. Durch das rationale Vermögen, welches eine einzige Kraft ist, kann der Mensch Künste und Wissenschaften erlernen, nähen, zimmern, weben, backen, Geometrie studieren und einen Staat regieren.

177. Die Mutakallimun geben, wenn sie auch göttliche Attribute behaupten, zu, daß man von Gott Akzidenzien nicht aussagen könne. Maim. zeigt aber, daß diese Negation der Akzidenzien eine unrichtige ist, da alles, was nicht zum Wesen eines Dinges gehört, für dieses Wesen eben nur ein Akzidenz ist.

178. Dux I, Kap. 51.

179. Dux I, Kap. 25, 45 u. 46.

180. Der Talmud berechtigt die anthropomorphistische Ausdrucksweise der Bibel, weil: „Die Thora spricht in der Sprache des Volkes.“ Siehe Talmud Babli: Berachot 31b; Jebamot 71a, Kidduschin 17; Gittin 41; Nedarim 3; zit. bei Maim. in Dux I, Kap. 25, 32 u. 45.

Auch die Attribute: Leben, Weisheit, Macht, Wille sind unzulässig, denn „er ist weise", kann nicht bedeuten „er kennt sich selbst"; da doch Weisheit und Leben in Gott identisch sind. Hat aber das Wissen die Bedeutung, daß Gott seine Geschöpfe kennt, dann ist es ein Wirkungs- nicht ein Wesensattribut.

Das göttliche Wesen ist vom Menschen toto genere und toto coelo verschieden. Wenn wir bei den erschaffenen Dingen die metaphysische Scheidung von Wesenheit und Attribut vornehmen können, so ist diese Scheidung bei Gott unzulässig, denn dies würde einen Analogieschluß von uns auf Gott bedeuten. Die Grundverschiedenheit zwischen Gott und Mensch läßt keinen Analogieschluß zu.

Sogar die Attribute: Existenz, Einheit und Ewigkeit sind unzulässig, denn Einheit und Vielheit sind bloß Akzidenzien, die nicht das Wesen des Subjektes ausmachen und vom göttlichen einfachen Wesen ist es ebenso falsch, das Akzidens der Einheit auszusagen als das Akzidens der Vielheit.[181]

Das Dasein ist auch bloß ein Akzidens, das der Wesenheit zukommt. Gott ist aber notwendig existierend und bei ihm sind Wesenheit und Dasein identisch, somit kann man von Gott eigentlich das Attribut der Existenz nicht aussagen.[182]

Ebenso ist das Attribut „ewig" unzulässig, denn „ewig" kann nur von einem Dinge ausgesagt werden, welches der Zeit unterliegt, die ein Akzidens der mit dem Körper verbundenen Bewegung ist. Dasjenige aber, worauf das Akzidens der Zeit nicht anwendbar ist, kann in Wahrheit weder ewig, noch entstanden genannt werden, sowie man das Süße nicht krumm oder gerade, den Schall nicht salzig oder geschmacklos nennen kann.[183]

Um die Wesenheit Gottes unserem Verstande näher zu bringen, gibt es nur ein Mittel: die negativen Attribute. Diese Attribute sind zulässig, denn sie legen dem Wesen Gottes nichts bei, sondern sie negieren nur etwas. Die negativen Attribute enthalten ferner keine Ungenauigkeit des Ausdrucks und schließen in sich keinerlei Mannigfaltigkeit. Die negativen Attribute haben mit den positiven das gemein, daß auch durch sie das Ding unbedingt in einer gewissen Weise gekennzeichnet wird.[184] Der richtige Umkreis wird durch die

181. Dux I, Kap. 56.
182. Ebd.
183. Ebd.
184. Die Ausführungen P. Brunners (Probleme der Theologie bei Maimonides, Thomas von Aquin, und Spinoza. Heidelberg 1928. S. 28): „Die Gotteslehre des Maimonides ist ja im Grunde eine Theologia negativa, die . . . zur Entpersönlichung der Gottesidee hinneigt", ist nicht stichhaltig; denn die negativen Attribute bezwecken den Anthropomorphismus zu bekämpfen und einen klaren, positiven, über alle Vermenschlichung erhabenen Gottesbegriff herauszubilden. Ein konsequent durchgeführter Gottesbegriff, der

negativen Attribute immer mehr abgegrenzt, innerhalb dessen der wahre Begriff zu suchen ist. Natürlich können wir das Wesen Gottes niemals begreifen, denn wir können zwar das Dasein nicht aber die Wesenheit Gottes erfassen.[185] Je mehr Negationen wir von Gott aussagen, umso bestimmter und deutlicher wird der Gottesbegriff.

Alle positiven Aussagen über Gott sind also negativ aufzufassen, denn jede Eigenschaft, die Gott zugesprochen wird, muß entweder eine göttliche Wirkung aussagen oder einen Mangel von Gott entfernen. Wenn man also sagt, daß Gott existiert, so ist das negativ zu verstehen, um das Nichtsein von Gott abzuweisen, denn das Wort „Existenz" hat bei Gott eine ganz andere Bedeutung als beim Menschen. „Wissen" bedeutet bei Gott „nicht unwissend", und „ewig" bedeutet: Ohne Ursache und ohne Anfang. Wenn wir von Gott sagen, er ist „mächtig, weise und wollend", so meinen wir damit, daß er nicht ohnmächtig, nicht unwissend und nicht lässig ist. Es gibt keine Analogie zwischen Gott und Mensch. Unsere Aussagen über Gott haben bloß homonyme Bedeutung. Wir müssen vielmehr von Gott sagen, daß er existiert, aber nicht durch die Existenz, er lebt, aber nicht durch das Leben, er weiß, aber nicht durch das Wissen. Er ist mächtig, aber nicht durch die Macht, er ist weise, aber nicht durch die Weisheit, sondern dies alles wird zu einem Dinge, in welchem es keine Vielheit gibt, zurückgeführt.[186]

Wir mußten diese kurze Abhandlung über die Attributenlehre des Maimonides vorausschicken, die uns in das Folgende einführen und es uns verständiger machen wird.

3. Die Ansicht der Philosophen über das göttliche Wissen.

Die Philosophen kamen zu ihrer verderblichen Ansicht, daß Gott keine Kenntnis von den Dingen besitze, indem sie ihr Augenmerk auf die in der Welt herrschenden Mißstände und Ungerechtigkeiten richteten.[187] Sie dachten folgendermaßen:

Es gibt nur eine von zwei Möglichkeiten: Entweder weiß Gott nichts von diesen individuellen Vorgängen und Dingen oder er kennt sie und ist sich ihrer bewußt. Ist es aber so, daß er sie kennt und von ihnen weiß, so muß das Problem unbedingt auf eine der folgenden drei Arten erklärt werden:

das absolut rein geistige göttliche Wesen dem Menschen näher bringen will, mußte zu diesem Ergebnis führen; es ist aber dadurch ein positives Resultat gewonnen.

185. Dux I, 57:
186. Dux I, Kap. 56.
187. Dux III, Kap. 17.

Entweder 1.) er ordnet und regiert sie in einer vollkommenen und vollständigen Weise, oder 2.) er ist zu schwach um sie zu ordnen, oder er 3.) versteht und vermag es auch sie auf vorzüglichste Weise zu ordnen und zu regieren, läßt sie aber im Stiche und gibt sie preis, entweder weil sie in seinen Augen zu verächtlich und gering sind oder aus Eifersucht und Verachtung. Sie entschieden sich für die Ansicht, daß Gott gar keine Kenntnis von den Dingen besitze und suchten diese ketzerische Ansicht durch folgende Argumente zu stützen:

1.) Nur das Allgemeine ist Gegenstand des Denkens, das Einzelne werde aber nur durch die Sinne erkannt, was bei Gott unmöglich ist.
2.) Die Einzeldinge sind unendlich an Zahl, da aber nur das Begrenzte Gegenstand des Wissens ist, so sei bei Gott ein Wissen vom Unendlichen undenkbar.
3.) Jedes neu hinzukommende Wissen müßte dementsprechend auch in Gott eine Veränderung voraussetzen, was als eine logische Unmöglichkeit zu betrachten ist.
4.) Gott besitze kein Wissen vom Zukünftigen, da es doch kein Wissen vom Nichtseienden gibt.
5.) Gäbe es in Gott ein Wissen vom Zukünftigen, müßte man wohl unterscheiden zwischen der Kenntnis vom Potenziell- und Aktuellseienden.

Ein Teil der oben angeführten Argumente diente als Beweis für diejenigen Philosophen, die Gott nur ein Wissen vom Allgemeinen zusprachen.

4. Die maimonidische Ansicht über das Wissen Gottes.

Maimonides sucht diese Ansichten zu widerlegen, indem er den Widerspruch zeigt, in welchen die Philosophen sich verwickeln, da sie doch selbst behaupten, man müsse Gott jede Vollkommenheit zusprechen; jede Unkenntnis ist aber eine Mangelhaftigkeit. Der zweite Irrtum der Philosophen ist der, daß sie das Seiende nach den Zuständen einzelner menschlicher Individuen betrachten, deren Übel von ihnen selbst oder von der Notwendigkeit der Materie herrühren.[188] Der dritte Irrtum ist, daß sie die Tatsache verkennen, daß die menschlichen Verhältnisse nicht nur von der Natur, sondern auch davon abhängen, daß der Mensch freien Willen und vernünftiges Denken besitzt.[189]

188. Dux III, Kap. 17.; s. auch Kap. 12 u. 13.
189. Dux III, Kap. 20.

Zur positiven Darstellung des Problems übergehend, behauptet Maimonides, daß wir Gott notwendigerweise die höchste Vollkommenheit zusprechen müssen und somit muß man jede Mangelhaftigkeit aus dem richtigen Gottesbegriff entfernen.[190] Die Unkenntnis ist aber als ein Mangel zu betrachten, sodaß wir Gott als das allwissende Wesen zu betrachten haben.[191]

Wie müssen wir uns aber das göttliche Wissen denken?

Das göttliche Wissen ist vom menschlichen, sowohl graduell als auch prinzipiell verschieden.[192] Es ist allgemein anerkannt, daß man von Gott nicht sagen kann, daß in ihm zu irgendwelcher Zeit ein neues Wissen hinzukommt, denn das würde bedeuten, daß Gott der Möglichkeit nach vollkommen sei;[193] was aber aus der Potenz zum Akte übergeht, kann dies nur durch ein anderes wirklich Seiendes, das es zur Aktualität bringt, erreichen. Daraus folgt logisch, daß in Gott alle seine Vollkommenheiten in Wirklichkeit vorhanden sein müssen und daß er in keiner Hinsicht etwas nur potenziell besitzen kann.[194]

Mit einem stets aktuellen Wissen umfaßt Gott die vielen Dinge. Infolge der Mannigfaltigkeit des Gewußten sind in Gott, im Gegensatz zu unserem Wissen, doch keine vielerlei Kenntnisse vorhanden.[195]

Das göttliche Wissen muß als ein ewiges gedacht werden, sodaß er die Dinge bereits vor ihrem Entstehen erkannt hat, ob, zu welcher Zeit und für welche Dauer sie entstehen würden.

Wenn auch diese Art göttlichen Wissens unsere Fassungskraft übersteigt, so kann dies kein Argument gegen die hier dargestellte Ansicht sein, weil eben das göttliche Wissen mit Gottes Wesen identisch ist und das Wort „Wissen" hat bei Gott und Mensch nur homonyme Bedeutung.[196]

In meisterhafter Weise verbindet Maimonides seine aristotelisch-philosophischen Anschauungen mit den Forderungen der Religion. Im ersten Teile seines „Führers" beweist er wie im aktuellen Denken, daß Denkvermögen, der Denkende und das Gedachte eine Einheit

190. Ebd. non est dubium quia de primis intelligibilibus est quod in Creatore sunt omnia genera perfectionum et quod omnes imperfectiones longe sunt ab eo. . . .
191. Ebd.
192. Ebd. Non communicat scientia nostra et scientia ipsius sicut atque nostra substantia non communicat cum eius substantia. . . .
193. Dux III, Kap. 21: Convenimus omnes in hoc quod in Creatore non renovatur scientia scilicet ut dicas qua scit modo quod prius nescivit neque oportet ut sint in eo multae scientiae. . . .
194. Dux I, Kap. 55.
195. Dux I, Kap. 59; III, Kap. 21.
196. Dux III, Kap. 32. Siehe die Darstellung über das Attributenproblem bei Maimonides, S. 97/104.

bilden. Das göttliche Wesen ist aber immer reine Aktualität (actus purus), somit muß er immer und ewig das Denkende, die Vernunft und das Gedachte sein und sein Wesen das Denkende, Gedachte und die Vernunft.[197]

Wie Maimonides weiter ausführt, gibt es deshalb keine Vielheit, keine Veränderung und kein Entstehen im Wissen Gottes, weil er eben vermöge der Kenntnis des Wesens seiner eigenen Substanz, die sich nicht verändern kann, alles weiß, was sich aus allen seinen Werken notwendig ergibt.[198] Aus dem Vorhergesagten folgt, daß auch das Nichtseiende und das Unendliche (die Individuen jeder Art sind der Zahl nach unendlich), Gegenstand des göttlichen Wissens sind. Dasjenige, was niemals vorhanden sein kann, ist auch in Beziehung zu Gott ein Nichtseiendes und das Wissen Gottes kann sich ebensowenig wie das unsrige darauf beziehen. Die Tatsache aber, daß Gott das Kontingente kennt, bedingt nicht, daß das Mögliche auf eine bestimmte Art, dem göttlichen Vorherwissen gemäß, entstehen müßte. Nicht nur die Hl. Schrift, sondern auch das begriffliche Denken zwingt uns zu glauben, daß Gott das Dasein dessen kennt, was möglicherweise sein wird, ohne daß durch dieses Wissen, das Mögliche seine Potenzialität verliert.[199]

Die Ansicht der Philosophen, daß Gott die Einzeldinge nicht kenne, weil die Einzeldinge durch die Sinne wahrgenommen werden, was bei Gott unmöglich ist, ist nicht stichhaltig; denn es ist klar, daß derjenige, der ein Werkzeug verfertigt, nicht imstande wäre dies zu tun, ohne sich eine Vorstellung von der Wirkung zu machen, welche durch dieses Werkzeug ausgeübt werden soll, wie der Schmied z. B. keine Nadel, ohne daß er sich den Begriff des Nähens dächte, zu verfertigen imstande wäre.[200] Wäre z. B. die menschliche Gesichtswahrnehmung Gott unbekannt, wie hätte er dann dieses Organ hervorbringen können? Es ist unglaublich, daß die planmäßige und kunstvolle Einrichtung und der wohldurchdachte komplizierte Mechanismus des menschlichen Auges durch Zufall entstanden ist. Ist es denn ein Zufall, daß eine durchsichtige Flüssigkeit entsteht und obendrein noch eine andere und hinter dieser eine Membrane? Oder ist es Zufall,

197. Dux I, Kap. 67.

198. Dux III, Kap. 22. . . . non est in Creatore multitudo scientiarum, nec est in eo renovatio in scientiae variatione, cum scit veritatem substantiae suae, quae non mutatur, scit quidquid provenit et sequitur ex omnibus operibus suis.

199. Dux III, Kap. 21.

200. Dux III, Kap. 20: Notum quod omnis operator alicuius instrumenti non posset facere instrumentum illiud nisi opus quod fit illo instrumento scieretur ab eo . . . quoniam vero Philosophus aliquis dixit quod Creator non apprehendit sensibilia quia apprehenduntur sensibus. Ipse vero non apprehendit sensu, sed apprehensione intellectus . . .

daß in diese Membrane eine Öffnung gebohrt ist, der gegenüber eine durchsichtige harte Haut ist?[201] Man muß eben zugeben, daß dieses alles von der Natur mit Absicht erschaffen wurde; da aber wie alle Philosophen zugeben, die Natur kein vernünftiges und regierendes Wesen ist, so muß alles von einem Vernunftprinzipe herkommen, das alles künstlerisch gestaltet und ihm die Kräfte eingeprägt hat.[202] Wenn aber dieses Vernunftwesen von den Sinnen und von den verschiedenen sinnlichen und seelischen Vermögen keine Kenntnis besäße, wie hätte dann die Natur diese zielbewußt hervorgebracht, ohne sie zu kennen, wenn alles nicht von Gott schon vorher gekannt und begriffen worden wäre?

Das Wissen Gottes ist mit dem Wissen des Künstlers von seinem Werke zu vergleichen; denn so wie das verfertigte Ding nach dem vorherigen Wissen des Künstlers gestaltet wird, so weiß Gott von den Dingen nichts durch sie selbst in der Weise, daß in seinem Wissen eine Vielheit oder ein Werden einträte, vielmehr richten sich die Dinge nach seinem ewigen Wissen.[203]

Unser Wissen ist dem Wissen des Laien, der das Kunstwerk betrachtet, zu vergleichen, der je mehr er das Ding betrachtet, desto mehr neue Erkenntnisse gewinnt, bis er daraus Schlüsse ziehen kann und das Ding gänzlich erkennt. Besäße aber das Ding unendlich viele Merkmale, so könnte das Wissen des Betrachters es nie umfassen, was bei Gott undenkbar ist.

Auf welche Weise das göttliche Wissen alles umfaßt, bleibt für unseren Verstand ein ewiges Rätsel, weil eben sein Wissen mit seinem Wesen identisch ist. Für diese Probleme können weder die Philosophen noch die Bekenner des Gesetzes demonstrative Beweise anführen.[204] Maimonides ist aber überzeugt, daß sein Weg

201. Dux III, Kap. 20: Si apprehensio visio lateret Creatorem quomodo operaretur illud instrumentum per quod exercetur visus et istud instrumentum est oculus, de quo non convenit dicere quod casu accidit quod invenirentur in eo humiditas clara et munda et subtus eam alius humor, post quem et tunica. Quod etiam casu accidit quod ibi fuit foramen et in director illius foraminis tunica clara et dura et universaliter humores et unicae oculi quae sunt in fine artificii et praeparationis. Potest ne contingere quod putet sapiens et intelligens quod illud accidit casu?

202. Ebd. . . . sed totu fuit ex intentione naturae necessario . . . natura tamen non est intelligens nec rector . . . sed ille processus ordinatus qui est in operationibus, provenit secundum opinionem philosophorum a principio intellectivo et est ex opere intelligentis secundum nostram opiniomen.

203. Dux III, Kap. 22: . . Differentia Magna est inter scientiam artificis eius rei quam operatur et scientiam alterius de eadem re. Opus enim illud cum fit ex intentione factoris, est opus secutum scientiam. Alius vero qui consideravit illud iam factum et sciverit illud: scientia eius sequitur ipsum factum.

204. Ebd. . . . quoniam in istis rationibus magnis et difficilibus et honorabilibus non potest inveniri demonstratio ullo modo nec secundum opinionem no-

der richtige ist, denn darin findet sich nichts Irriges und keine Sophisterei, es kann nicht widerlegt werden und damit wird Gott keine Mangelhaftigkeit zugeschrieben.[205]

§ 6. Die Lehre vom göttlichen Wissen bei Thomas von Aquin.

1. Art und Umfang des göttlichen Wissens.

Maimonides hatte gezeigt, auf welche Weise die aristotelische Gotteslehre mit der religiösen Gottesauffassung in Einklang gebracht werden kann. Das „Denken des Denkens" kann seine Unveränderlichkeit, seine reine Aktualität und seine höchste begriffliche Einfachheit bewahren, ohne daß dieses erste Prinzip dadurch der Welt gegenüber fremd und gleichgültig gegenüberstehen müsse.

Thomas hat in seiner Darstellung des Problems vom Wissen Gottes die Ergebnisse des Maimonides in sein System verknüpft und fortentwickelt. Wenn auch nicht immer Rabbi Moyses zitiert wird, sind doch die Spuren der maimonidischen Lehren in der thomistischen Abhandlung leicht aufzufinden.

Es ist für Thomas ein Axiom, daß wir Gott die höchste Vollkommenheit zusprechen müssen. Die höchste Vollkommenheit ist aber die geistige Erkenntnis, somit muß Gott die höchste Erkenntnis, das höchste Wissen besitzen. Wie müssen wir uns aber das göttliche Wissen denken? Darauf antwortet Thomas, daß nicht im selben Sinne bei Gott wie beim Menschen von Wissen gesprochen wird; denn das göttliche Wissen ist keine Qualität, da doch die Qualität als Akzidens auf ein materielles Substrat oder auf eine Quantität zurückgeführt werden muß.[206]

In Gott als dem einfachsten Wesen sind Wissen, Leben, Wesen und dergl. ein und dasselbe. Die verschiedenen Begriffe, die von Gott ausgesagt werden, sind bloß Produkte unseres Verstandes, da wir nicht imstande sind, die Vollkommenheit Gottes in einem Begriffe auszudrücken.[207]

Das göttliche Wissen ist vom menschlichen sowohl der Art als dem Umfange nach verschieden. Das göttliche Wissen ist

stram qui credimus legem, nec secundum opinionem philosophorum propter rationem suorum contrariorum. . . .

205. Ebd. . . . hanc autem rationem non sequntur inconvenientia, nec per eam defectus aliquis potest attribui Creatori . . .

206. Quaest. II art. I ad 12: quod scientia, quae attribuitur Deo, non est qualitas; et praeterea, qualitas quantitati adveniens, est qualitäs corporälis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

207. Ebd. art. I: Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia . . . sed intellectus noster diversas conceptionees habet intelligens in eo vitam, scientiam . . .

kein schrittweises Vordringen und Erkennen; denn ein Erkennen, das durch Schlüsse und Folgerungen erfolgt, birgt in sich eine Unvollkommenheit, da es doch einen Übergang von der Potenzialität zur Aktualität zur Voraussetzung haben müßte, was beim göttlichen Wesen undenkbar ist. Man muß vielmehr sagen, Gott umfasse das All mit einem Blick, weil sein Wissen ein stets aktuelles ist.[208] So wie das göttliche Wesen, so muß auch die göttliche Erkenntnis als unveränderlich gedacht werden. Gott erkennt die Dinge, deren Ursache und Urbild er ist, indem er sich selbst erkennt,[209] d. h. bei Gott sind Erkennendes, Erkanntes und die Erkenntnis eins und dasselbe. Die Behauptung der Philosophen, Gott könne, als geistig-intellektuelles Prinzip, die einzelnen Naturdinge und Geschöpfe nicht erkennen, da doch der Einzelne durch die Sinne, nicht aber durch den Verstand erkannt werde, ist irreführend und falsch. Gott ist durch sein Wesen die Ursache aller spezifischen und allgemeinen Ursachen, so muß er auch sowohl das Allgemeine als auch das Einzelne und Spezifische erkennen.

Da doch in der Natur alles auf ein Ziel strebt und alles durch Gott geordnet ist, weil die Natur allein aber keine Vernunft besitzt, so muß der göttliche Verstand die Dinge, die er lenkt und ordnet, wohl kennen, wie es auch Rabbi Moyses ausführlich darstellt und durch biblische Stellen bezeugt.[210]

Weil eben bei Gott Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen, folgt daraus, daß die göttliche Erkenntnis eine ewige ist. Das Erkannte braucht dadurch aber nicht von Ewigkeit her zu existieren, denn so wie wir räumlich Entferntes erkennen können, so können wir auch das zeitlich Entfernte erkennen. Das Ding braucht nicht aktuell zu existieren, um von Gott erkannt zu werden, es kann von Gott auch dann erkannt werden, wenn es bloß potenziell in seiner Schöpfermacht existiert.[211]

Obwohl die Erkenntnis Gottes sowohl das Allgemeine als das Einzelne umfaßt, so müssen wir um den Begriff der Vollkommen-

208. Quaest. II art. I: . . . Quia eodem intuitu omnia videt . . .

209. Ebd. . . . sicut inter omnia maxime est cogniscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit . . . Deus cognoscit omnia uno quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio unius cuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habebat.

210. Quaestio. 2 art. 3: Hanc probationem innuit Ps. XCIII, 9, cum dicit: Qui finxit oculum, non considerat? ut Rabbi Moyses dicit; quod idem est ac si diceretur: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est ejus actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam?
Vgl. Quaest. 2 Art. 4 u. S. 110 der vorliegenden Arbeit.

211. Ebd. . . . Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus.

heit Gottes zu bewahren, zugeben, daß dadurch die einfache Einheit im göttlichen Wesen unberührt bestehen bleibt.[212] Ebenso muß man sagen, daß das göttliche Wissen unveränderlich bleibt, obwohl die Dinge, die erkannt werden, der Veränderung unterworfen sind; das wird ganz klar, wenn wir uns das göttliche Wissen als immer aktuell denken, das mit einem Blick alle Zeiten umfaßt.[213]

2. Das göttliche Wissen als die causa efficiens und causa formalis der Dinge.

Nicht erst durch die Erkenntnis der Dinge wird Gott vollkommen und vollendet, denn dies würde bedeuten einen Übergang von Potenzialität zur Aktualität, und außerdem sind doch die Bilder der Dinge, durch die er die Dinge erkennt, nichts anderes als das göttliche Wesen selbst, das doch keine transzendente Ursache besitzen kann.[214] Das kann umso weniger von Gott ausgesagt werden, als das göttliche Wissen in keiner Weise von den Dingen abhängt, denn nicht die Dinge bedingen die Erkenntnis Gottes, sondern umgekehrt, Gott als Ursache der Dinge bedingt diese, eben durch seine praktische Erkenntnis. Das göttliche Wissen ist mit dem Wissen eines Künstlers, dessen Wissen für sein künftiges Kunstwerk den Charakter der Ursache hat, zu vergleichen; denn die Form, die er in seinem Geiste hat, ist eben das bestimmende Prinzip und Ursache des künftigen Kunstwerkes.[215] Der Künstler kann aber auch eine nur theoretische Erkenntnis des Kunstwerkes besitzen, indem er die Ausführung niemals beabsichtigt. Das göttliche Wissen von den Dingen, das deren Ursache ist, ist den Dingen vorausgehend und bedingt sie; während wir, da wir unser Wissen erst von den Dingen anfangen, unser Wissen naturgemäß erst allmählich entwickeln können, später, als die Dinge im Dasein erscheinen.[216] Die

212. Ebd. art. 7 . . . in intellectu divino est omnimodo unitas . . . complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite . . .
213. Quaestio II art. 13: Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; qui ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum . . .; art. 5: unde eadem veritas in intellectu ejus remanet, qualitercumque res varietur.
214. Quaestio II art. 3: . . . nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias sequitur quod ejus intellectus sit ab alio perfectus . . . Vgl. ebd. ad 13.
215. Quaestio II, art. 5: quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Vgl. art. 3 ad 3.
216. Ebd. art. 8: quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa . . . nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis et artificis de artificiatis naturaliter praecedit res cognitas.

Möglichkeit einer nur theoretischen Erkenntnis der Dinge und die Erkenntnis der Dinge, gleichgültig ob sie in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, beweisen, daß das göttliche Wissen sich auch auf das Nichtseiende erstreckt.

Somit ergibt es sich, daß das Wissen Gottes sich auch auf das Unendliche erstreckt,[217] denn, wie wir ausführten, erkennt und betrachtet Gott das ganze Sein durch seine eigene Wesenheit, d. h. Gott erkennt durch einen aktuellen einmaligen Blick alles Aktuelle oder Potenzielle, sowohl die allgemeinen als auch die spezifischen Prinzipien und Gründe der Geschöpfe, die in der endlosen Zeit, unendlich an Zahl aufeinanderfolgen.

Da es im göttlichen Wissen keine Täuschung gibt, so muß der erkannte Gegenstand, der zwar für uns als kontingent erscheint, mit dem göttlichen Wissen notwendigerweise übereinstimmen. Somit gibt es also in Gott ein Wissen von künftigen Kontingenten, ohne daß dadurch der Charakter der Kontingenz aufgehoben werde.[218]

§ 7. Das Problem der göttlichen Vorsehung bei Maimonides.

Maimonides beginnt die Darstellung des Problems der Vorsehung Gottes,[219] indem er die verschiedenen philososhischen Ansichten darstellt, die, jede auf ihre Weise, dieses uralte Problem lösen will.[220] Die Schule des Epikur behauptet, alles geschehe durch Zufall und Notwendigkeit. Diese Ansicht wurde schon von Aristoteles zurückgewiesen,[221] indem er zeigte, daß alles einen Lenker und Ordner haben müsse.

Die zweite Ansicht ist die des Aristoteles, nach welcher die Vorsehung sich nur auf die bleibenden und unveränderlichen Dinge, und zwar auf die Himmelssphären und auf die Arten und Gattungen in der sublunarischen Welt erstrecke.

Die dritte Ansicht ist die der Ascharija, die glaubten, daß sowohl das Allgemeine als das Besondere und Zufällige im ganzen Sein der göttlichen Vorsehung unterliege.

Die vierte Ansicht ist die der Mutazilla,[222] die an die menschliche Freiheit glaubten und behaupteten, daß alles in der Welt nach einer vernünftigen Ordnung geschehe. Sogar die Tiere, die

217. Quaestio II, art. 9.
218. Quaestio II art. 12.
219. Dux III, cap. 18.
220. Wie Maimonides im III. Teil Kap. 24 ausführt, sind die verschiedenen Ansichten über die Vorsehung Gottes auch in dem Buche Job auseinandergesetzt und ausführlich behandelt.
221. Aristoteles, Physik II, 4—6.
222. Über die Aschariten und Mutazilliten siehe S. 12 vorliegender Arbeit.

in dieser Welt leiden, werden nach ihrer Ansicht eine Vergeltung in der zukünftigen Welt bekommen.

Die fünfte Ansicht ist die des Gesetzes, die dahingeht, daß der Mensch die vollkommenste Willensfreiheit besitzt, alle Tiere bewegen sich der göttlichen Anordnung gemäß nach ihrem Trieb und Willen. Die Regierung Gottes ist eine gerechte, auch wenn seine Wege uns unverständlich sind.

Die ersten vier Ansichten enthalten absurde und irrsinnige Gedanken, die man sowohl vom logischen als auch vom religiösen Standpunkte aus als nicht stichhaltig zurückweisen muß.

Die eigene Überzeugung des Maimonides, die weder der Hl. Schrift noch dem logischen Denken Gewalt antut, geht dahin, daß die göttliche Vorsehung in der sublunarischen Welt sich nur über die Individuen der menschlichen Gattung erstrecke und zwar nach dem Prinzip der absoluten Gerechtigkeit.[223] Mit Aristoteles glaubt Maimonides, daß die Tiere, Pflanzen und dergl. dem Zufall unterworfen sind. Das Maß der göttlichen Vorsehung über die Menschen wird aber von der intellektuellen und sittlichen Vollkommenheit des Menschen bestimmt.[223] Die göttliche Vorsehung über die Menschen hängt mit der Vernunft, die der Mensch durch die Emanation von Gott bekommen hat, gemäß seiner Veranlagung, seiner Erziehung und seiner Bildung zusammen.[224]

Die Sünder und die Unwissenden, die von der göttlichen Emanation nichts erhalten haben, sind den Tieren gleichgestellt, während die edlen, weisen und frommen Menschen von der göttlichen Vorsehung in hohem Maße geleitet werden.

223. Dux III, Kap. 18: Non credo ullo modo quod folium aliquod cecidit propter curam quae est in ipso nec aramea rapuit nuscam iudicio Dei et voluntate ipsius . . . immo totum istud secundum opinionem meam fuit per accidens pure, si cum dixit Aristoteles. Sed cura specialis apud me in eo quod Creator vult, sequitur splendorem specialem et speciem in qua coniungitur splendor specialis, donec fit intelligens et revelatur ei quod revelatur cuilibet intelligenti quem sustentat cura specialis et omnia opera eius sunt ad poenam vel ad praemium . . .

224. Wie Diesendruck: („Maim.' Lehre von der Prophetie" in Jewish Studies in Memory of Isr. Abrahams. New-York 1927, S. 95) nachweist, ist nach Maim. das intellektuelle Vermögen mit der Genus-Form des Menschen identisch (siehe Dux I, 1) und der Mensch, indem er seine eigene Form begreift, implicite alle anderen Formen seiner Welt erfaßt. Auf dieser vollkommenen Kongruenz zwischen der menschlichen Erkenntnis, die selbst Genus-Form ist und andere enthält und zwischen dem Genus überhaupt, das nur intellektuell im menschl. Geiste existiert, beruht die Theorie des Maim. von der Vorsehung auf die intellektuellen Individuen der sublunaren Welt.

§ 8. Die Lehre von der Vorsehung Gottes bei Thomas von Aquin.

Thomas von Aquin sah in der Lehre des Maimonides über die Vorsehung, den anderen Lehren gegenüber, einen großen Fortschritt; aber auch diese Lehre konnte sein religiöses Gemüt nicht befriedigen. Thomas billigte die Ansicht des Maimonides von der Vorsehung über die Menschen. Er ist einverstanden mit der Ansicht des Maimonides, daß die Menschen an der Vorsehung nach dem Grade ihrer geistigen Wesenheit und nach der Stufe der erreichten Vollkommenheit teilhaben. Er stimmt ferner mit Maimonides überein, daß die göttliche Vorsehung dem Zufälligen und Akzidenziellen gegenüber kein Hindernis darstelle.[225]

Er polemisiert aber gegen die maimonidische Ansicht, daß die Tiere, Pflanzen und dergl. der Vorsehung nur der Art und Gattung nach unterworfen seien, nicht aber individuell.[226] Maimonides begründete seine Behauptung, darauf hinweisend, daß auch nach der Hl. Schrift die Tiere nur der Art nach der Vorsehung unterworfen seien. Die Bibelstellen, die dagegen zu sprechen scheinen, müssen nicht wörtlich aufgefaßt werden. Thomas behauptet aber, daß die Stellen wie Ps. CIV, 21: „Die jungen Löwen verlangen brüllend nach Raub und verlangen von Gott ihre Speise" und Ps. CXLVII, 9: „Der den Tieren ihre Speise gibt und den jungen Raben, die zu ihm rufen" und dergl. wörtlich aufzufassen sind; nicht aber in dem Sinne, als ob die Tiere der göttlichen Vorsehung auf dieselbe Weise wie die Menschen unterworfen wären.[227]

Vielmehr muß man sagen, daß, obwohl die Tiere als singuläre Wesen der Vorsehung unterstehen, ihre Akte und ihre Schicksale jedoch nur um eines anderen willen vorgesehen werden. Der Tod des Esels z. B. ist auf das Wohl des Löwen oder des Wolfes vor-

225. Siehe Jacob Guttmann: Das Verhältnis d. Th. v. Aquin . . . zum Judentum u. z. jüd. Literatur, S. 53.

226. Quaest. 5, art. 6 . . . quidem enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi in quantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata: et ad hunc providentiae modum referuntur omnia quae in sacra Scriptura inveniuntur, quae videntur importare providentiam dei circa bruta, sicut illud (Ps. CXLVII, 9): „Qui dat jumentis escam ipsorum et pullis corvorum invocantibus eum", et iterum (Ps. CIV, 21): „Catuli leonum rugientes ut rapiant, et quaerant a Deo escam sibi"; sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit.

227. Ebd. Et ideo dicendum, quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentia; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam, in singulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud . . . et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius.

gesehen. Die Tiere werden nicht um ihrer selbst, sondern um der Menschen willen der göttlichen Vorsehung unterworfen.

§ 9. Einzelne maimonidische Gedanken in „De veritate".

a) Maimonides faßt das ganze Universum als eine organische Einheit auf.[228] Das Weltall (Makrokosmos) ist dem Menschen (Mikrokosmos) analog.[229] Im Mittelpunkte des Universums befindet sich die Erde, die vom Wasser umgeben ist.[230] Das Wasser ist von der Luft umgeben, die Luft vom Feuer und das Feuer vom fünften Körper (Aether). Alle Sphären, die die Erde umgeben (wie z. B. die Sphären der Planeten) haben dieses fünfte Element, das ewig und unverändert bleibt. Die Sphären sind beseelt und von ihnen gehen das Entstehen und Vergehen auf der Erde aus.

Sowie das Hauptorgan des Menschen, das Herz, sich immerwährend bewegt und das Prinzip aller Bewegung die im menschlichen Körper vorkommt, ist und diesem die übrigen Organe gehorchen, so ist auch die Sphäre durch ihre Bewegung der Leiter der ganzen Welt, der Ursprung alles Werdens und aller Bewegung, die in der Welt stattfindet.

Sowie der Mensch, wenn das Herz stillsteht, augenblicklich stirbt, so müßte, wenn die Sphären ruhen würden, das ganze Leben in der Welt aufhören. So wie jedes Tier nur kraft seiner Herzensbewegung leben kann, obwohl es auch Organe hat, die ruhen und unempfindlich sind (wie die Knochen, Knorpel u. dergl), so ist das Seiende in seiner Gesamtheit ein organisch-einheitliches Wesen, das vermöge der Sphärenbewegung lebt, die der Bewegung des Herzens im animalischen Körper ähnlich ist.

Maimonides behandelt die Analogie zwischen Mensch und Weltall ausführlich. Diese Weltvorstellung ist ihm zum Beweise der Einheit Gottes unentbehrlich.

Thomas von Aquin findet den Vergleich zwischen der Bewegung des Himmels im Weltall mit der Bewegung des Herzens im tieri-

228. Dux I Kap. 71.

229. Die Lehre von der Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos befindet sich bereits im Talmud (Aboth de Rabbi Nathan, K. 31) und im uralten kabbalistischen „Sefer Jezira". Der Philosoph Joseph ibn Zaddik schrieb ein Werk, betitelt „Olam katan" (Mikrokosmos).

230. Die Weltvorstellung des Maimonides ist nach Aristoteles gebildet, wie sie in seiner Physik und im Buche: „De coelo" dargestellt ist. Maim. ergänzt dieses Weltbild durch das System des Ptolemäus, welches ihm gut bekannt war. Seine Kenntnisse als Arzt kommen ihm, in der Durchführung der Analogie zwischen Mensch und Weltall, zugute.

schen Organismus für richtig und führt ihn in verschiedenen Schriften an.

In „De veritate" erwähnt Thomas diese maimonidische Ansicht im Zusammenhang mit der Frage, ob die göttliche Vorsehung die Ordnung der irdischen Körperwelt durch die Himmelskörper bestimmt und ob die Himmelskörper einen Einfluß auf die Menschen ausüben.[231]

b) In seiner Darstellung der philosophischen Lehren der Mutakallimun[232] zeigt Maimonides die Schwäche der kallamistischen Beweise für die Einheit Gottes. Einige Mutakallimun erkannten aber an, daß ihre Beweise nicht stichhaltig seien und verzichteten, die Einheit Gottes spekulativ zu beweisen. Sie behaupteten, man müsse die Einheit Gottes als religiöses Dogma hinnehmen.

Als Aristoteliker ist Maimonides natürlich davon fest überzeugt, daß die natürlichen metaphysischen Wahrheiten wissenschaftlich beweisbar sind. Maimonides lobt aber denjenigen unter den Mutakallimun, der die kallamistischen Beweise für die Einheit Gottes nicht als wissenschaftlich betrachtet. Dieser hat einen gesunden Verstand und läßt sich nicht durch Sophismen und Trugschlüsse blenden, wie es die anderen Mutakallimun machen.

Thomas von Aquin zitiert die von Maimonides erwähnte Ansicht einiger Mutakallimun über die Unbeweisbarkeit der Einheit Gottes in der quaestio X: „Der Geist". Im Art. 12 wirft Thomas die Frage auf, ob dem Menschengeist durch sich selbst (per se) das Dasein Gottes mit apodiktischer Sicherheit bekannt ist.

Er zählt drei Ansichten auf, darunter die derjenigen Mutakallimun, die behaupteten, wie Rabbi Moyses erzählt, Gottes Dasein sei weder durch sich selbst bekannt noch beweisbar, sondern nur vom Glauben angenommen. Sie wurden zu dieser Behauptung durch die Schwäche der Beweise, die viele anführten, veranlaßt.[233]

Wahrscheinlich hat Thomas — der mit dem „Führer" des Maimonides so vertraut war — diese Bemerkung aus dem Gedächtnis zitiert, denn Maimonides behandelt an der betreffenden Stelle nicht das Dasein, sondern die Einheit Gottes nach der kalamistischen Beweisführung. Es ist auch möglich, daß Thomas diesen kalamistischen Gedanken bewußt auf das Dasein Gottes bezieht.

c) In der Quastio XIII behandelt Thomas das Problem der

231. Quaest. 5, art. 9 . . . Rabbi Moyses dicit, quod coelum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante coelo.

232. Du I. Kap. 74.

233. Quaestio X art. 12: Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum.

Ekstase (raptus). Er wirft daselbst auch die Fragen nach der Art unserer Erkenntnis von Gott auf. Wir können Gott durch sein eigenes Wesen, durch die sinnenfälligen Dinge oder durch geistige Wirkungen erkennen. Man muß sich aber dessen bewußt sein, was für den Menschen natürlich ist; denn für ein und dasselbe Ding ist, je nach seinen verschiedenen Zuständen, etwas bald naturgemäß, bald naturwidrig, weil eben das Ding im Werden nicht dieselbe Natur hat wie auf der Höhe des Seins, wie Rabbi Moyses sagt; so ist die volle Größe für den Menschen natürlich, wenn er erwachsen ist; für das Kind aber wäre es naturwidrig, wenn es in vollem Größenmaße geboren würde.[234] So muß man sagen: es ist für das menschliche Erkenntnisvermögen in jedem Stadium natürlich, in irgendeiner Weise Gott zu erkennen; in seinem Beginn aber, d. h. während des irdischen Lebens, ist es ihm natürlich, Gott durch die sinnenfälligen Geschöpfe zu erkennen. . .

Maimonides führt diesen Gedanken im Zusammenhang mit seiner Bekämpfung der philosophischen Lehre von der Weltewigkeit an.[235]

Die Philosophen glauben, die Gesetze, die nur auf das Sein anwendbar sind, auch auf das Werden anwenden zu können, während doch die Natur der Dinge in Wirklichkeit ganz anders im Werden, als in ihrem Sein gestaltet sind. So ist z. B. die Natur des Menschen eine andere nach seiner Geburt als im Mutterleibe. Man kann demnach keinen Schluß von dem Zustand eines erwachsenen Menschen auf den des Kindes im Mutterleibe ziehen. So kann man auch vom jetzigen Sein auf das Werden, ob die Welt ewig oder erschaffen sei, keinen Schluß ziehen.

Maimonides führt auch ein Gleichnis an, das sich sowohl bei Albertus Magnus als auch in mehreren Schriften des Thomas findet.[236]

234. Quaestio XIII Art. 1: . . . Quod cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam, secundum ejus status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit aetatem; esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. . . .

235. Dux II, Kap. 18 ff.

236. Vgl. Jacob Guttmann, a.a.O., S. 65 u. 66.

Lebenslauf.

Ich Josef Strulovici bin als Sohn des jüdischen Kultusbeamten Simcha Strulovici am 25. 7. 1909 in Schitu Frumoasa ⟨Rumänien⟩ geboren. Nachdem ich in Bukarest die Reifeprüfung bestanden hatte, studierte ich als ordentlicher Hörer ab November 1929 am Rabbiner-Seminar zu Berlin. Im Sommer-Semester 1930 immatrikulierte ich mich auch an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Nachdem ich die für Ausländer vorgesehene Ergänzungsprüfung, unter Befreiung vom Mündlichen, im Oktober 1930 bestand, studierte ich als ordentlicher Hörer der Universität Berlin. Seit Winter-Semester 1932/33 studierte ich an der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg.

Während meines Studiums hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren und Dozenten: Auerbach, Baumgardt, Becker, Bertholet, Brackmann, Breysig, Elze, Grünberg, Hochstätter, Künnert, Liebert, Maier, Oncken, Rieffert, Schünemann, Schmidt, Stählin, Spranger, Vogel, Weinberg, Wichmann, Wohlgemuth, in Würzburg bei Herrn Professor H. Meyer und Herrn Privatdozent Rüfner. Allen meinen hochverehrten Lehrern bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet.

Mein besonderer Dank gebührt an dieser Stelle meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Hans Meyer für die Anregung und Anleitung zu vorliegender Arbeit, sowie für die mir von ihm zuteil gewordene Belehrung.